

School of Theology at Claremont



1001 1355658

BV
3
M4

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

*mit Ergänzung
J. Ref.*

Grundriß der Praktischen Theologie

von

D. Johannes Meyer

Professor in Göttingen



Leipzig

1923

Erlangen

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl

BV
3
M4

Grundriß der Praktischen Theologie

von

D. Johannes Meyer

Professor in Göttingen



Leipzig

1923

Erlangen

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt.

I. Grundlegung	1
1. Das Problem der PT.	1
§ 1. Die PT. als Theorie der christlichen Frömmigkeitspflege	1
§ 2. Die Methode der PT.	2
§ 3. Der Ausbau der Pf.	4
2. Religionspsychologische Einstellung der PT.	5
§ 4. Übersicht über die gegenwärtige Religionspsychologie	5
§ 5. Religion und Unterbewußtsein	6
§ 6. Der psychologische Ort der Religion	7
§ 7. Individualität und Religion	8
§ 8. Sexualität und Religion	9
3. Volkskundliche Einstellung der PT.	10
§ 9. Die Kirchlichkeit der Gegenwart als statistische Tatsache	10
§ 10. Die einzelnen Volksschichten und ihre Frömmigkeit	11
§ 11. Die typischen Formen gegenwärtiger Frömmigkeit	13
4. Christliche Einstellung der PT.	14
§ 12. Das christliche Ziel der Frömmigkeitspflege	14
§ 13. Die missionarische Aufgabe der Frömmigkeitspflege	15
§ 14. Das Evangelium als Mittel der Frömmigkeitspflege	16
§ 15. Die Bibel im Dienste der Frömmigkeitspflege	17
§ 16. Die konfessionelle Haltung der Frömmigkeitspflege	18
§ 17. Gesinnung und Charisma in der Frömmigkeitspflege	19
5. Kirchliche Einstellung der PT.	20
§ 18. Notwendigkeit einer organisierten Kirche	21
§ 19. Das allgemeine Priestertum und das kirchliche Amt	22
§ 20. Die persönlichen Voraussetzungen des kirchlichen Amtes	23
§ 21. Volkskirche und Bekenntniskirche.	24
II. Organisation des Kirchentums (Kirchenverfassung)	26
1. Einleitung	26
§ 22. Die Theorie der Kirchenorganisation	26
§ 23. Die praktische Bedingtheit der Kirchenorganisation.	26
2. Geschichte der evangelischen Kirchenorganisation.	27
§ 24. Das römische Erbe der Reformation	27
§ 25. Die lutherische Kirche bis zur Aufklärung	28
§ 26. Die reformierte Kirche bis zur Aufklärung	29
§ 27. Von der Aufklärung bis zur Revolution 1918	30
§ 28. Seit der Revolution 1918.	32
3. Verhältnis zu anderen Organisationen.	32
§ 29. Kirche und Staat	32
§ 30. Kirche und Schule	34
§ 31. Kirche und Gesellschaft	34

4. Organisation der Gesamtkirchen	35
§ 32. Leitung der Gesamtkirchen	36
§ 33. Wahrung des evangelischen Christentums im Kirchentum	37
§ 34. Kirche und evangelische Zweckverbände	39
5. Organisation der Einzelgemeinden	39
§ 35. Stellung zur Gesamtkirche	40
§ 36. Ämter der Einzelgemeinden	41
§ 37. Gemeindeorganisation	42
III. Kirchliche Jugendziehung (Katechetik)	43
1. Einleitung	
§ 38. Notwendigkeit der kirchlichen Jugendziehung	43
§ 39. Theorie der kirchlichen Jugendziehung	43
2. Geschichte der kirchlichen Jugendziehung	44
§ 40. Im Mittelalter	45
§ 41. Luther	46
§ 42. Im Zeitalter der Reformation und Orthodoxie	47
§ 43. Im Zeitalter des Pietismus und der Aufklärung	48
§ 44. Im 19. Jahrhundert	49
§ 45. Im 20. Jahrhundert	50
3. Grundfragen der kirchlichen Jugendziehung	51
§ 46. Ziel und Einstellung der kirchlichen Erziehung	52
§ 47. Kinderpsychologische Voraussetzungen	53
§ 48. Die Konfirmation im Rahmen kirchlicher Jugendziehung	54
§ 49. Mittel der kirchlichen Jugendziehung	55
§ 50. Organe der kirchlichen Jugendziehung	57
§ 51. Stufen der kirchlichen Jugendziehung	57
4. Stoffe des kirchlichen Unterrichts	59
§ 52. Geschichtliche Lehrstoffe der Bibel	59
§ 53. Bekenntnismäßige Lehrstoffe	61
§ 54. Sonstige Lehrstoffe	63
5. Methode des kirchlichen Unterrichts	63
§ 55. Das Frageverfahren	63
§ 56. Die formalen Unterrichtsstufen	64
§ 57. Methodik geschichtlich-anschaulicher Stoffe	66
§ 58. Methodik gedanklich-lehrhafter Stoffe	67
§ 59. Methodik gedanklich-lyrischer Stoffe	68
6. Didaktik des kirchlichen Unterrichts	69
§ 60. Der einheitliche RU.	69
§ 61. Der Schulunterricht vor der Konfirmation	70
§ 62. Der Konfirmandenunterricht	71
§ 63. Die Unterweisung der Konfirmierten	72

IV. Kirchlicher Kultus (Liturgik)	73
Einleitung	73
§ 64. Die Aufgaben der Kultuslehre	73
§ 65. Der Ausbau der Kultuslehre	74
2. Wesen des christlichen Kultus.	75
§ 66. Religionsgeschichtliches zum Kultus	75
§ 67. Der Kultus nach evangelischer Auffassung	76
§ 68. Gemeinde und Liturg	77
§ 69. Symbolische Ausdrucksmittel des Kultus	78
§ 70. Künstlerische Ausdrucksmittel des Kultus	79
§ 71. Bindung und Freiheit	80
3. Geschichte des Kultus	80
§ 72. Liturgische Bücher	81
§ 73. Der katholische Kultus des MA.	82
§ 74. Der protestantische Kultus bis zur Aufklärung	83
§ 75. Der protestantische Kultus seit der Aufklärung	84
4. Kultstätten und Kultzeiten	85
§ 76. Kultstätten	85
§ 77. Die Kultwoche	86
§ 78. Das Kultjahr	87
5. Der Hauptgottesdienst.	88
§ 79. Die römische Messe	88
§ 80. Predigtgottesdienst und Abendmahlsfeier	89
§ 81. Gesamtaufbau des Hauptgottesdienstes	90
§ 82. Die Wortdarbietung	91
§ 83. Die Lieder	92
§ 84. Gebete und Voten	93
§ 85. Das Glaubensbekenntnis	95
6. Nebengottesdienste	96
§ 86. Die Abendmahlsfeier	96
§ 87. Buß- und Beichtgottesdienste	97
§ 88. Sonstige Nebengottesdienste	98
7. Kirchliche Handlungen (Kasualien)	99
§ 89. Taufe	99
§ 90. Konfirmation	100
§ 91. Trauung	101
§ 92. Begräbnis	102
§ 93. Einführung in kirchliche Ämter	102
§ 94. Weihung	103
V. Kirchliche Wortverkündigung (Homiletik)	104
1. Einleitung	104
§ 95. Wesen der kirchlichen Wortverkündigung	104
§ 96. Theorie der kirchlichen Wortverkündigung	105

2. Geschichte der Wortverkündigung	106
§ 97. Bis zur Reformation	106
§ 98. Von Luther bis Reinhard	107
§ 99. Von Schleiermacher bis Kögel	109
§ 100. Die Predigt der Gegenwart	110
3. Die Wortverkündigung als Evangeliumsbotschaft an die Gegenwart	110
§ 101. Der subjektive Charakter der Wortverkündigung	111
§ 102. Die objektive Grundlage der subjektiven Wortverkündigung	112
§ 103. Spannungen zwischen Objektivität und Subjektivität	113
§ 104. Die geistige Beschaffenheit der Hörer	113
§ 105. Die religiöse Beschaffenheit der Hörer	115
4. Gelegenheiten der Wortverkündigung	116
§ 106. Kultusreden im allgemeinen	116
§ 107. Die Predigt im Gemeindegottesdienste	117
§ 108. Die Kasualrede	118
§ 109. Außerkultische Wortverkündigung im engeren Kreise	119
§ 110. Außerkultische Wortverkündigung im weiteren Kreise	120
5. Sammlung und Anordnung des Redestoffs	121
§ 111. Der biblische Text der religiösen Rede	122
§ 112. Der Einheitsgedanke	123
§ 113. Die Ordnung des Gedankenstoffs.	123
§ 114. Die Veranschaulichung des Gedankenstoffs	124
6. Ausarbeitung und Vortrag der religiösen Rede	125
§ 115. Formulierung von Thema und Teilen	125
§ 116. Ausgestaltung der Rede	126
§ 117. Vortrag der Rede	127
VI. Seelsorge (Poimenik)	128
1. Einleitung	128
§ 118. Notwendigkeit der Seelsorge	128
§ 119. Theorie der Seelsorge	128
2. Geschichte der Seelsorge	129
§ 120. Im Katholizismus	129
§ 121. Im vorpietistischen Protestantismus	130
§ 122. Im nachpietistischen Protestantismus	131
3. Orthotomie der Seelsorge nach ihren Objekten	132
§ 123. Die Mannigfaltigkeit der Objekte	132
§ 124. Die Erreichung schwer erreichbarer Gruppen	133
§ 125. Die Seelsorge an Sündigenden	134
§ 126. Die Seelsorge an Leidenden	135
§ 127. Die Seelsorge an Irrenden	136

4. Formen zur Durchführung der Seelsorge	137
§ 128. Seelsorge und Kirchenzucht	137
§ 129. Seelsorgerliches Einzelgespräch	138
§ 130. Seelsorge durchs gedruckte Wort.	139
§ 131. Entfernung der versuchlichen Anlässe	140
§ 132. Die Gemeinschaftspflege	141
VII. Mission	143
1. Einleitung	143
§ 133. Notwendigkeit und Aufgabe der Mission	143
§ 134. Theorie der Mission	144
2. Geschichte der Mission	144
§ 135. Katholische Heidenmission	145
§ 136. Evangelische Heidenmission bis 1800	145
§ 137. Evangelische Heidenmission seit 1800	146
§ 138. Evangelische Juden- und Mohammedanermision	147
3. Organisation der Mission	148
§ 139. Die Missionsgesellschaften	148
§ 140. Die Missionsarbeiter	149
§ 141. Die Missionsgebiete	149
§ 142. Umwandlung der Missionsgebiete in Kirchen	150
4. Methoden der Mission.	151
§ 143. Einzelbekehrung und Volkschristianisierung	151
§ 144. Die Missionspredigt	152
§ 145. Der Katechumenat	153
§ 146. Das Gemeindeleben	154
§ 147. Mission und Kultur	155



I. Grundlegung.

Literatur: Lehrbücher der PT. von Schleiermacher (ed. Frerichs 1850), Nitzsch (1847ff.), Otto (1869), v. Zezschwitz (1876ff.), Th. Harnack (1877f.), Krauß (1890ff.), Achelis (1890ff.), Niebergall (1918ff.), *Grundrisse* von Knoke (1886), Achelis (1893), Schian (1921). Sammelwerke: Zimmer, *Handbibl. der PT.* (1890ff.); Hering, *Lehrbücher der PT.* (1894ff.); Niebergall, *Pr.-th. Handbibl.* (1904ff.). *Quellenbuch zur PT.* von Clemen (1910ff.); Caspari, *Gesch. Grundlage des gegenw. ev. Gemeindelebens* (1908).

1. Das Problem der PT.

Literatur: Zimmer, *Grundlegung der PT.* (1895); Lauterburg, *Begriff des Charisma* (1898); v. Nathusius, *Ausbau der PT.* (1899); Clemen, *Reform der PT.* (1907); Drews, *Problem der PT.* (1910); Sachsse, *Einführung in die PT.* (1914); E. v. d. Goltz, *Grundfragen der PT.* (1917); Eckert, *Einführung in die Theol.* (1909); Caspari, *Art. Theol., praktische* (in RE⁹ 19, 644ff.).

§ 1. Die PT. als Theorie der christlichen Frömmigkeitspflege. Das Attribut „praktisch“ im Namen PT. kann heißen: a) der Praxis dienend, für sie wertvoll, oder b) der Praktik dienend, zu ihr anleitend. Im Sinne a) nannte das MA. teils die ganze Theologie, teils besondere Teile derselben (wie Ethisches und Asketisches) praktisch (daher noch heute die Einreihung der erbaulichen Literatur in Bibliotheken und Katalogen unter „PT.“). Im Sinne b) nannte man die Anleitung der Kleriker zur cura animarum (Beichtstuhlkasuistik) im MA. PT. Beide Bedeutungen verbindend bezeichnete die Aufklärung (Niemeyer 1792) die für den Gebrauch der Pfarrer bestimmte Popularisierung der theologischen Lehrbegriffe als „populäre und praktische Theologie“. Aber nicht aus dem Namen erfassen wir das Wesen der PT., sondern erst aus einer Übersicht über die gesamte Theologie. Diese handelt vom Christentum oder von der christlichen Frömmigkeit. Wenn deren geschichtliche Grundlage und deren Wesen von der historischen und systematischen Theologie erfaßt sind, fordert die innere Stellung des Theologen zu seinem Stoffe als Abschluß und Krönung (Schleiermacher) eine Theorie der christlichen Frömmigkeitspflege. Das ist die PT. — Gegen die herkömmlichen, abweichenden Definitionen der PT. erheben sich Bedenken. Die aus der Zeit der Pastoraltheologien des 18. Jahrh. (z. B. Deyling, *Prudentia pastoralis* 1734;

Seidel 1749; v. Mosheim 1754; Spalding, Nutzbarkeit des Predigtamtes 1791) fortwirkende Definition der PT. als Amtsanleitung für Pfarrer (noch Eckert) ist teils zu eng (Laientätigkeit!), teils zu weit (pastorale Nebenbeschäftigungen und pastorale Ethik). Die verbreitete Definition der PT. als Theorie des kirchlichen Handelns ist mehrdeutig. Bedeutet sie ein Handeln an der Kirche, so bleibt sie wieder zu eng, mag man als Subjekt des Handelns auf Grund organischer Auffassung der Kirche die aus der Masse hervorragenden theologischen Führer (Schleiermacher) bezeichnen oder auf Grund einer mehr juristischen Auffassung der Kirche die kirchlichen Beamten (Knoke, Krauß). Bedeutet sie aber ein Handeln der Kirche oder Gemeinde als des „aktuosen Subjekts“ (Nitzsch), das zum Objekt auch die nichtkirchliche Welt haben kann (z. B. Mission), so bedarf es zur Abgrenzung der PT. gegen die Ethik einer näheren inhaltlichen Bestimmung. Als solche reicht nicht aus die Ableitung des kirchlichen Handelns aus dem Charisma (Lauterburg, v. d. Goltz), sondern nur die Bezeichnung des dem kirchlichen Handeln vorschwebenden Zwecks. Da die Zweckbestimmung der Selbsterbauung (Harnack, Achelis) oder Gemeindeerziehung lediglich formell ist, die der Seelsorge (Zimmer) aber mit der Bezeichnung einer spezielleren Disziplin kollidiert, empfiehlt sich als Leitgedanke der PT. der christlichen Frömmigkeitspflege. Weil nun aber erst aus der Eigenart der christlichen Frömmigkeitspflege ihre kirchliche Einstellung und aus der Eigenart des kirchlichen Lebens die amtliche Gestaltung abzuleiten ist, haben wir das Moment des Kirchlichen und Amtlichen in der grundlegenden Definition der PT. noch nicht zu berücksichtigen.

§ 2. Die Methode der PT. Während das Wesen der christlichen Frömmigkeit von der systematischen Theologie festzustellen ist, hat die PT. die Kunstregeln zu entwickeln, nach denen sich die Pflege dieser Frömmigkeit zweckmäßig vollzieht. Diese von Schleiermacher, dem Begründer der PT. als Wissenschaft, vertretene Anerkennung der PT. als technischer Wissenschaft ist nachher teils eingeschränkt (schon Nitzsch), teils geleugnet (bes. v. Zezschwitz, der die technischen Kunstregeln der Homiletik und Katechetik aus der PT. verwies) und zwar aus einer Anschauung vom Wesen der Wissenschaft heraus, wonach sie nichts Technisches enthielte, dagegen in spekulativer Deduktion ihre reinste Form fände. Der Ausbau der PT. zu einem System, das aus der Idee der Kirche ihre Aufgaben deduzierte

und so den Vorwurf einer „unpraktischen PT.“ (Bornemann 1886) herbeiführte, begünstigte die Eingliederung der PT. in die Ethik (Kleinert, Eckert) und damit eine verhängnisvolle Verkennung ihrer Aufgabe. Denn das sittliche Handeln des Christen im Bereiche des kirchlichen Lebens ist etwas anderes als die christliche Frömmigkeitspflege im Bereiche der Kirche; die Ethik beschreibt ein gutes, die PT. ein zweckmäßiges Handeln (vgl. das analoge Verhältnis von Politik und Pädagogik zur Ethik). Ist aber die PT. nicht Ethik, sondern Technik, so kann für das kirchliche Handeln nur ein empirisch greifbares, nicht ein ideales Subjekt (unsichtbare Kirche, Christus) in Betracht kommen. — An diesem technischen Charakter hängt die mit Recht seit etwa 1900 (Begründung der Monatsschrift für die kirchliche Praxis durch Baumgarten) von den Reformern (Drews, Niebergall, Schian) geforderte empirische Einstellung. Denn die zweckmäßigen Regeln der Frömmigkeitspflege beruhen an ihrem Teile auf den formalen Gesetzen, nach denen sich in Seelen Frömmigkeit entwickelt (Religionspsychologie), und den Inhalten, die in den Seelen vorhanden sind und in Beziehung zur Frömmigkeit stehen (religiöse Volkskunde). Wenn auch Religionspsychologie und religiöse Volkskunde als solche nicht Bestandteile der PT. sein können, weil sie nicht in den Umkreis technischer Aufgaben fallen, sondern Voraussetzungen für die Technik darbieten, so muß doch die PT. die Hauptergebnisse beider Disziplinen als Grundlage für die Behandlung ihrer technischen Probleme berücksichtigen. — Daß im Laufe des 19. Jahrhunderts in die anfangs des geschichtlichen Materials entbehrende PT. (Schleiermacher, Otto, v. Zezschwitz, Krauß) in wachsendem Maße die geschichtlichen Stoffe eindringen (Nitzsch, Harnack, Knoke) und schließlich der PT. einen wesentlich historischen Charakter gaben (Achelis), lag nicht nur daran, daß die deduktive Methode der PT. Fühlung mit den Lebenswirklichkeiten nur durch Aufnahme der geschichtlichen Bestandteile gewann, sondern auch daran, daß Frömmigkeit gesellschaftlich nicht gepflegt werden kann ohne Anknüpfung an geschichtlich Gegebenes (bes. im Kultus). Aber diese Anknüpfung darf nicht willkürlich und zufällig sein und muß zwischen Traditionalismus und Antitraditionalismus einen klaren Weg pietätvoller Weiterbildung einschlagen, kann ihn aber nicht erreichen, solange nur in den einzelnen Kapiteln der PT. zerstückelte Rückblicke auf frühere Maßnahmen der Frömmigkeitspflege erfolgen. Die Fähigkeit einer das Brauchbare

und Wertlose am geschichtlichen Erbe unterscheidenden reformerischen Kritik hängt sehr davon ab, daß die in der Geschichte beobachteten Methoden der Frömmigkeitspflege an den zu ihrer Zeit herrschenden Frömmigkeitsidealen und wiederum die früheren Frömmigkeitsideale an dem eignen Frömmigkeitsideal des Kritikers gemessen werden. Das würde am besten eine — noch nicht vorhandene — einheitlich entworfene Geschichte der christlichen Frömmigkeitspflege mit Herausstellung der verschiedenen Ideale und Arbeitsmethoden leisten. Die Verselbständigung dieses Stoffes gegenüber der PT. hätte ihr Analogon an der längst vollzogenen Gestaltung der Dogmengeschichte aus den früher in den *Loci theologici* verstreuten historischen Bemerkungen. So lange aber eine Geschichte der christlichen Frömmigkeitspflege noch fehlt, wird zu erstreben sein, die geschichtlichen Stoffe der PT. unter den Gesichtspunkten der jeweiligen Ideale und Methoden zu würdigen.

§ 3. Ausbau der PT. Als Teildisziplinen der PT. werden ziemlich allgemein anerkannt: Die kirchliche Jugenderziehung (Katechetik), die Erbauung im gemeinsamen Kultus (Liturgik), die Wortverkündigung (Homiletik) und die Seelsorge (Poimenik). Diese vier Disziplinen lassen sich zwar beliebig umstellen, aber weder entbehren, noch in andre auflösen. Die Auflösung der Homiletik in die Liturgik als die Wissenschaft vom Kultus (Hagenbach, Henke) scheitert an der neuzeitlichen Entwicklung einer außerkultischen Wortverkündigung, die Auflösung der Liturgik in die andern Disziplinen (z. B. der Trauung in die Seelsorge, der Konfirmation in die Katechetik) an den gemeinsamen liturgischen Formgesetzen, welche Gemeindegottesdienst und sonstige Kulthandlungen verbinden. Die vielfache Einspannung der Einzelseelsorge in den Rahmen einer Gemeindepflege kann wohl die Gestalt, aber nicht die Selbständigkeit der Poimenik in Frage stellen. — Die von Schleiermacher der PT. einverleibte Lehre von der Kirchenverfassung (Kybernetik) ist gewiß nötig, aber den eben genannten Disziplinen nicht gleichartig, da die Kirchenverfassung der Frömmigkeitspflege nur mittelbar dient (§ 22). Daß seit Nietzsche die Schleiermachersche Gliederung der Kirchenleitung in Kirchenregiment (= Kirchenverfassung) und Kirchendienst (= Katechetik, Liturgik, Homiletik, Seelsorge) beseitigt und mehrfach Kirchenverfassung und Seelsorge enger verbunden wurden (Ehrenfeuchter), war daher ein Rückschritt, der zu beseitigen ist. Die von Ehrenfeuchter

eingeführte Missionstheorie bildet einen Anhang zu obigen Disziplinen, da sie das in diesen Disziplinen für das Kirchengebiet Ausgeführte auf das Missionsgebiet überträgt. Die Innere Mission ist weder ganz der Seelsorge einzuordnen (Nitzsch, Knoke), noch selbständig zu behandeln (Achelis), sondern auf die anderen Disziplinen sachgemäß zu verteilen (Clemen). Da die Liebestätigkeit nicht als ethische Tat der Gemeinde, sondern nur als Hilfsmittel der Seelsorge in die PT. gehört, ist sie in die Poimenik aufzunehmen. — Der Aufbau ist daher folgender. An die Grundlegung, in welcher die religionspsychologische, volkskundliche, christliche und kirchliche Einstellung der Frömmigkeitspflege klarzustellen ist, schließt sich die Theorie der kirchlichen Organisation und Verfassung als der Voraussetzung der Frömmigkeitspflege. Es folgen Katechetik, Liturgik, Homiletik und Poimenik als Grundstock der PT., und den Abschluß bildet die Missionslehre.

2. Religionspsychologische Einstellung der PT.

Literatur: Vorbrodtt, Psychologie des Glaubens (1895); Starbuck, Religionspsychologie (engl. 1899, deutsch 1909); James, Die rel. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit (engl. 1904, deutsch 1907); Vorbrodtt, Beiträge zur rel. Psychologie (1904); Wundt, Völkerpsychologie (Abteilung: Mythos und Religion 1905ff.); H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens (1908); Schmidt, Die Typen der rel. Erfahrung und die Psychologie (1908); Pfennigsdorf, Der rel. Wille (1910); Kabisch, Wie lehren wir Rel.? (1910); Pfister, Die psychanalyt. Methode (1913) und: Ein neuer Zugang zum alten Evangelium (1915); Girgensohn, Der seelische Aufbau des rel. Erlebens (1921). — Scheller, Beeinflussung der Seele in Predigt und Unterricht (1903); Niebergall, Bedeut. der Rel.-Psych. f. d. Praxis (1909); Pfennigsdorf, Rel.-Psych. u. Apologetik (1912); Vorbrodtt, Zur theol. Rel.-Psych. (1913); Vorwerk, Gebet u. Gebetserziehung (1913).

§ 4. Übersicht über die gegenwärtige Religionspsychologie. Das Interesse der Frömmigkeitspflege haftet an der Gesetzmäßigkeit der seelischen Vorgänge im religiösen Leben, da eine planmäßige Einwirkung auf die Seele die Gesetze der Seele beachten muß. Diese Gesetzmäßigkeit suchte Wundt in seiner Völkerpsychologie aufzuweisen, indem er unter sozialpsychologischer Analyse der Primitiven die religiösen Vorgänge als Produkt verschiedenartiger anderer seelischer Vorgänge genetisch ableitete und damit die illusionistische Auffassung der Religion als der Wirkung unreligiöser Motivationen nahelegte. Die amerikanische pragmatische Psychologen-

schule eines James (Starbuck, Leuba, Coe) suchte eine exakte Analyse des religiösen Erlebens auf individualpsychologischem Wege, indem sie an Menschen mit selbständiger (auch abnormer) Religiosität den Nachweis eines gesetzmäßigen Zusammenhanges der Religion mit dem psychologischen Gesamtleben des Menschen zu führen unternahm und dabei die Abarten der Religion aus der Mannigfaltigkeit der Persönlichkeitstypen (James) und den Eintritt persönlicher Religiosität aus psychologischen Vorgängen der Entwicklungsjahre (Starbuck) ableitete. Ihr Einfluß auf die Religionspsychologie deutscher Theologen zeigt sich am stärksten in der einseitigen Betonung des Gefühls in der Religion (Niebergall, Scheller, Vorbrodt, Kabisch). Der Gegensatz gegen die Amerikaner zeigt sich in den Sätzen, daß nur der Standort des Psychologen in (nicht: neben) der Religion die für die Analyse erforderliche Intuition und die Abgrenzung zwischen religiösen und nichtreligiösen Phänomenen verbürge (Vorbrodt, Schmidt, Pfennigsdorf), und daß neben dem religiösen Gefühl der religiöse Wille mit seiner Bestimmtheit nicht bloß durch Motivzwang, sondern auch durch Normzwang wichtig sei (Pfennigsdorf nach H. Schwarz). Während Vorwerk den Ertrag der an den Amerikanern orientierten Religionspsychologie auf die Kindesseele anzuwenden suchte (§ 47) und Pfister die abnormen religiösen Vorgänge im Anschluß an die Psychoanalyse der Freudschen Schule aus Nachwirkungen der ins Unterbewußtsein verdrängten Affekte erklärte, hat jüngst Girgensohn im Anschluß an Külpe durch Experimente an Versuchspersonen die Konkurrenz von Gefühl, Wille und Vorstellung im religiösen Vorgang festgestellt, das Gefühl in seine Elemente (Organempfindungen, Ichfunktionen, Lustgefühle, Intuitionen) zerlegt und damit den religiösen Vorgang noch tiefer ergründet.

§ 5. Religion und Unterbewußtsein. Im Einklange mit alten und neuen Mystikern (z. B. A. Bonus) hat James den Sitz der Religion in das selbständige Eigenleben eines vom Tagesbewußtsein unabhängigen, vom Unendlichen berührten und daher schöpferischen Unterbewußtseins verlegt, das sich außerhalb der Religion durch gelegentliche „Durchbrüche“ in Zwangsvorstellungen und -handlungen, Hypnose und Suggestion verrate und als Quellort der Religion an religiösen Visionen, mystischen Erlebnissen, plötzlichen Bekehrungen und Umgestaltung des Egoismus in Altruismus erkannt werde. Nun läßt sich die Sonderexistenz eines Unterbewußtseins nicht bestreiten

(gg. Schmidt), da die psychanalytischen Versuche der Freudschen Schule erwiesen haben, wie die durch Verdrängung aus dem Bewußtsein unterbewußt gewordenen Affekte krankhaft nachwirken, aber durch Aufklärung der Beteiligten über die Zusammenhänge zu normalem Ablauf gebracht werden können (Pfister). Daß jedoch dieses Unterbewußtsein mit dem Unendlichen zusammenhänge und schöpferisch und der Quellort aller lebendigen Religion sei (James), ist nur bei falschen Verallgemeinerungen und unbefugten Schlußfolgerungen zu bejahen (Schmidt). Vielmehr zehrt das Unterbewußtsein, wie die Psychoanalyse zeigt, vom bewußten Leben und ist von diesem her beeinflußbar. Der Umstand, daß auch im religiösen Leben wie in allen Gebieten menschlichen Seelenlebens das Unterbewußte hineinspielt, bedeutet eine Erschwerung der Frömmigkeitspflege, da den Menschen ihre Motive nicht klar sind, sondern die unterbewußt wirkenden Motive den Menschen leicht zur Selbsttäuschung über seine wirklichen Motive führen („Lüge des Bewußtseins“: Schwarz, Pfennigsdorf) und damit die nötige Selbsterkenntnis verhindern.

§ 6. Der psychologische Ort der Religion. Einen besonderen Ort der Religion neben den sonstigen Funktionen des Vorstellens, Fühlens und Wollens gibt es nicht. Die rein intellektualistische Auffassung der Religion scheitert an dem praktischen Charakter der religiösen Vorgänge. Die gern mit der Unterbewußtseinstheorie (§ 5) verbundene These, Religion sei Gefühl und religiöse Vorstellungen nur phantasiemäßige Projektionen von Gefühlen, bringt zwar die entscheidende Bedeutung des Gefühls im Zustandekommen und Bestehen der Religion zum Ausdruck, wird aber der Kompliziertheit der als Gefühl bezeichneten und oberflächlicherweise als elementar aufgefaßten seelischen Vorgänge nicht gerecht; denn unter „Gefühl“ sind neben den Lust- und Unlustgefühlen auch die Organempfindungen (Triebempfindungen — z. B. sexueller Art —, Sinnesempfindungen), Ichfunktionen (Einstellung der individuellen Subjektivität auf die objektiven Dinge, z. B. im Einfühlen und Bewerten) und Intuitionen (unreflektierte, unmittelbare Vorstellungen, vgl. Schleiermachers Gleichsetzung von „Gefühl“ und „unmittelbarem Selbstbewußtsein“) zu befassen (Girgensohn), und die Gefühle zeigen sich im religiösen Vorgänge nie isoliert vom Bewußtsein und von Vorstellungen, die diese Gefühle tragen. Es ist also nicht nur wegen des Anspruchs der Religion auf objektive Beziehungen, sondern auch aus religions-

psychologischen Beobachtungen heraus falsch, das religiöse Gefühl vom religiösen Erkennen und Vorstellen zu scheiden (gegen Natorp). Das religiöse Gefühl unterscheidet sich vielmehr vom ästhetischen lediglich durch die ihm zugehörigen religiösen Vorstellungen; ein vorstellungsloses dumpfes religiöses Gefühl gibt es nicht, sondern nur dunkle Organempfindungen, welche aber an sich nicht religiös sind. Die Ableitung des religiösen Willens aus Gefühlsmotiven scheitert nicht schon daran, daß Gefühle auch Quietive sein können, wohl aber daran, daß religiöser Wille zuoberst nicht eudämonistisch, sondern durch Normen bestimmt ist (Pfennigsdorf). Da aber bloßer Normenzwang nie gegen Motivzwang aufkommt (Meumann), hängt der Sieg der Frömmigkeit daran, daß die Normen Gefühlswert bekommen, wozu ein Anfang in der Reue über unser gefühlsmäßiges Widerstreben gegen die Normen gemacht wird. — Hieraus folgen Grundsätze über intellektualistisches, emotionalistisches und voluntaristisches Verfahren der Frömmigkeitspflege. Die notwendige Pflege religiöser Vorstellungen muß zugleich Einfühlung (Einstellung der Ichfunktionen) erstreben durch Darbietung eignen frommen Lebens, anschaulichen Bericht über religiöse Persönlichkeiten, Anregung der Phantasie und Geltendmachung von Motiven und Quietiven (Niebergall, Scheller). Die Befolgung religiöser Normen muß durch Gewöhnung und Einübung (motorischer Weg) erleichtert und dadurch mit Wohlgefallen an den Normen verbunden werden. Aus Gedächtnis- und Verstandes-, Autoritäts- und Gewohnheits-, Phantasie- und Einfühlungsreligion muß so immer mehr Erfahrungsreligion werden (Vorwerk).

§ 7. Individualität und Religion. So sehr jeder Träger persönlicher Frömmigkeit diese nach seinem Wesen eigenartig gestaltet, lassen sich doch durch Aufweisung gleichartiger Gruppen von Menschen religionspsychologische Typen aufstellen, besonders nach Geschlecht und Temperament. Hinsichtlich des Geschlechts bekundet der mehr spontane Mann ein Überwiegen des Willens und Intellekts, der diskursiven Kritik und des Selbstbewußtseins, das mehr rezeptive Weib ein Überwiegen des Gefühls und der Intuition, des instinktiven Ahnens und des Anlehnungsbedürfnisses. Religiös wird daher der Mann leichter beim Willen, das Weib beim Gefühl angefaßt. Religiöser Zweifel geht beim Manne mehr aufs Intellektuelle, beim Weibe mehr aufs Persönliche. Der Mann wird leichter unkirchlich als das kirchentreuere Weib. Der größere Anklang der Seelsorger bei Frauen erklärt sich nicht nur

aus etwa unmännlicher Art der Frömmigkeitspflege, sondern auch aus dem Abhängigkeitsbedürfnis des Weibes und der oft unbewußten Anziehung des anderen Geschlechts. — An Temperamenten zählt man meist vier (Haller, Kant, Wundt), je nachdem die Reaktion auf empfangene Reize einerseits stark oder schwach, andererseits schnell oder langsam erfolgt. Zweckmäßiger kommen andere (Sully, Höfding) zur Achtzahl, indem sie auch fragen, ob der Mensch heiter oder trübe reagiert. Gerade letztere Unterscheidung ist religiös wichtig, da die heitere Art, zumal bei schwacher Reaktion (Sanguiniker und Phlegmatiker), leicht in optimistischem Zutrauen zu Ich und Welt ausmündet (James: Leichtmütige), das alles Heil von gradlinigem Fortschritt, nicht von Wiedergeburt erwartet (James: Einmalgeborene), während die trübe Art, zumal bei starker Reaktion (Choleriker, Melancholiker), tiefer in Not und Sünde hineinsieht (James: Schweremütige) und sich zur Notwendigkeit einer Neugeburt bekennt (James: Zweimalgeborene). Menschen von schneller Reaktion (plötzliche Gefühls- und Willensregungen) erschließen sich religiösen Einwirkungen leichter, entgleiten ihnen aber auch leichter als die zäheren Naturen von langsamer Reaktion. Die Frage, ob für jeden religiösen Typus ein besonderes, zur Entfaltung der Eigenart passendes Erziehungsziel zu setzen ist (James), kann erst bei der Frage nach der christlichen Einstellung der Frömmigkeitspflege beantwortet werden (§ 12).

§ 8. Sexualität und Religion. Die auf Grund einer einseitigen Ableitung der Religion aus dem Gefühl (§ 6) mehrfach beliebte Deutung des religiösen Lebens als Ausfluß der Sexualität scheint sich stützen zu können auf die dem Geschlechtsleben entnommenen Wendungen der religiösen Terminologie (Hoheliedpoesie, Marienkult; Vergleich des religiösen Erlebens mit dem Geschlechtsakte in Schleiermachers Reden), auf sexuell bedingte religiöse Abnormitäten (religiöse Schwärmerei, vgl. Psychanalytiker wie Pfister) und auf das zeitliche Zusammenfallen des Eintritts bewußter persönlicher Frömmigkeit mit den Entwicklungsjahren. Starbuck hat nämlich auf Grund statistischen Materials aus Amerika (bes. Methodistenkreisen) gezeigt, daß der Durchbruch persönlicher Religion (sei es in akuter Bekehrung, durch Sturm und Drang oder als allmähliches Wachsen) überwiegend in der Pubertätszeit (meist ums 15. Jahr) eintritt, daß aber ein genaues Zusammentreffen von Bekehrung und Pubertätseintritt selten ist, die Bekehrung vielmehr meist dem Pubertätseintritt vorangeht oder folgt.

Würde auch eine solche Statistik in Deutschland anders ausfallen (verzögerter Ablauf der religiösen Entwicklung infolge der vom Methodismus abweichenden deutschen Erziehung), ist doch eine Parallelität beider Vorgänge unleugbar. Diese aber erklärt sich befriedigend bei der Annahme, daß die mit der Pubertät verbundene körperliche und seelische Umsetzung des Organismus auch aufs religiöse Leben wirkt und den Übergang von der Kindesreligion (§ 47) zur Religion der Erwachsenen einleitet. Bekehrung und Pubertätseintritt kollidieren darum selten genau, weil beim Pubertätseintritt die seelischen Kräfte vom sexuellen Vorgange stark absorbiert werden. Das sexuelle Leben gibt also nicht den Rohstoff fürs religiöse Leben her (religiöse Verherrlichung des Geschlechtsaktes durch Dichter wie Bonsels), beeinflußt es aber vermöge der Einheit des Seelenlebens und wirkt in seinen normalen wie abnormen Formen gestaltend auf die religiöse Phantasie. Der religiöse Übergang der Pubertätszeit kann plötzlich oder langsam, mit positivem oder negativem Erfolg verlaufen; die Krisis wird um so akuter und gefährlicher, je weniger der Mensch in seiner religiösen Art darauf vorbereitet ist. Aufgabe der Frömmigkeitspflege ist es also, durch vorbereitende, gleichsam vorwegnehmende erziehbliche Maßnahmen einen möglichst glatten und positiven Verlauf der Krisis zu befördern.

3. Volkskundliche Einstellung der PT.

Literatur: Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube (1860); Gebhardt, Zur bäuerl. Glaubens- u. Sittenlehre (1885); Rade, Die rel.-sittl. Gedankenwelt uns. Industriearbeiter (1898); Gerok, Unsere Gebildeten und die Kirche (1898); Rade, Unbewußtes Christentum (1905); l'Houet, Zur Psychologie des Bauerntums (1905); Drews, Einfluß der gesellsch. Zustände auf das kchl. Leben (1906); Wielandt, Der polit. Liberalismus u. die Rel. (1908); v. Zastrow-Steinmann, Die Geheimrel. der Gebildeten (1913); Heitmann, Großstadt u. Rel. (1913 ff.); Schaefer, Das Evang. u. die rel. Strömungen der Gegenwart (1920). — Drews-Schian, Ev. Kirchenkunde (Sachsen 1902, Schlesien 1903, Baden 1907, Bayern 1909, Thüringen 1910, Niedersachsen 1917); Schneider, Kirchl. Jahrbuch (seit 1874).

§ 9. Die Kirchlichkeit der Gegenwart als statistische Tatsache. Von etwa 1540 Millionen Menschen waren 1900 etwa 535 Millionen Christen, davon 166 Millionen Protestanten (301 Millionen Konfuzianer, 215 Millionen Brahmanen, 215 Millionen Mohammedaner,

173 Millionen Animisten, 121 Millionen Buddhisten). Um zu errechnen, wie weit die als Protestanten Gezählten persönlich zum Protestantismus stehen, haben wir kein anderes Mittel als die — unzulängliche — Statistik ihrer Kirchlichkeit, d. h. ihrer Beteiligung am kirchlichen Leben (Gottesdienst, Abendmahl, kirchliche Handlungen, kirchliche Liebestätigkeit, Mission). Der Vergleich dieser Statistik mit der des sittlichen Lebens gestattet vorsichtige Schlüsse, ob die Kirchlichkeit nur der Volkssitte folgt; indes gibt es auch Gebiete mit lebendiger Kirchlichkeit bei niederer Sittlichkeit. Mit diesen Fragen befaßt sich die Disziplin der kirchlichen Statistik (Schneider) und mit mehr Beschreibung des hinter den Zahlen stehenden Lebens die religiöse Volks- und Kirchenkunde (§ 2), deren Hauptleistungen auf den begrenzten Gebieten einzelner Länder und Provinzen liegen. Hiernach unterscheidet man kirchliche (Wuppertal, Ravensberg, Lüneb. Heide, Schwaben), weniger kirchliche und unkirchliche (bes. großstädtische) Gebiete. Diese Verschiedenheiten wurzeln in Stammesanlagen oder geschichtlichen Faktoren (friedliche oder unruhige Zeiten, Erweckungen, Parteikämpfe, behördliche Eingriffe); auch ist für Deutschland — im Unterschiede von Amerika und England — wichtig geworden die nach 1815 eingetretene, nicht in der Sache liegende Verbindung positiven Kirchentums mit politischem Konservatismus, wodurch sich politischer Liberalismus, Demokratie und Sozialdemokratie zu religiösem Liberalismus und Unkirchlichkeit gedrängt sahen. Seit 1800 zeigt das kirchliche Leben einen — ungleichmäßigen — Rückgang, da in der Aufklärung die volkstümlichen Anknüpfungen kirchlicher Volksfrömmigkeit vielfach abgeschnitten sind und der Konflikt zwischen Christentum und Kultur ungünstig wirkt. Alte kirchliche Sitten, deren Heimat besonders das Land war, lösen sich auf; andererseits zeitigt neuzeitliches kirchliches Gemeinschaftsleben Ansätze neuer kirchlicher Sitte, gerade auch in Großstädten, die vielleicht Zentren künftigen religiösen Lebens zu werden berufen sind. Zur Verwertung der Volkskunde für die Frömmigkeitspflege ist besonders zu achten auf die kirchliche Haltung der Hauptstände (§ 10) und die typischen religiösen Richtungen auf dem Boden der Christenheit (§ 11).

§ 10. Die einzelnen Volksschichten und ihre Frömmigkeit. Der geschilderte Prozeß der Auflösung alter und Bildung neuer Formen und Sitten des christlich-kirchlichen Lebens vollzieht sich verschieden schnell in den einzelnen Ständen. Beharrende Tendenzen

zeigt der alte Mittelstand des Bauerntums und Kleinbürgertums, fortschrittliche die moderneren Stände der Gebildeten und Proletarier. Bei aller geographisch bedingten Mannigfaltigkeit spiegelt sich die Bodenständigkeit des unzersetzten Bauerntums auf religiösem Gebiete in beharrlichem Festhalten an ererbten Anschauungen und Gebräuchen, in der selbstverständlichen Lebendigkeit des Gottesgedankens, in unpersönlicher Unterordnung unter kirchliche Ortssitte (daher die Lösung von der Heimat auch öfter Absage an die Kirchlichkeit). Die Neigung zu naturhaft-dinglicher Einstellung auf die Außenwelt spiegelt sich auf religiösem Gebiete in fatalistischem Gottesglauben, alttestamentlicher gesetzlicher Frömmigkeit, Aberglauben, Leichtigkeit in der Annahme von Glaubensgedanken, die dem Modernen schwierig sind (Wunder, stellvertr. Sühneleiden). Durch Erweckungen (Hermannsburg) läßt sich diese Frömmigkeit ins Persönliche steigern. Das städtische Kleinbürgertum zeigt vielfach ähnliche Züge, aber abgeschwächt, und ist sich der Verdienstlichkeit kirchlichen Sittenchristentums bewußt (Sonntagschristen). Bei den Gebildeten tritt grundsätzlich das Persönliche, Individuelle auch auf religiösem Gebiete hervor, so sehr auch noch Massenstimmungen den einzelnen beeinflussen und daher die verschiedenen Schichten der Gebildeten verschiedene Art zeigen. Während der Adel, dessen Geltung in der Vergangenheit wurzelt, auch kirchlich vielfach das Alte schützt und moderne Kulturströmungen ablehnt, zeigen sich sonst die Gebildeten von der modernen Kultur, sei es durch Denkschwierigkeiten (Glaube und Wissen, Evolutionismus) oder durch eine ästhetische Welt- und Lebensauffassung, leicht in den Gegensatz gegen Kirche, Christentum und wohl auch Religion getrieben und suchen die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse vielfach in einer vom positiven Christentum abrückenden Humanitätsreligion (Geheimreligion der Gebildeten), welche, das Transzendente wie die Vorstellungen von Sünde und Gnade pantheistisch und idealistisch verschiebend, bald in monistische, bald in spiritistisch-theosophische Gedanken gerät. Die modernen Industriearbeiter, deren Fluktuation kirchliche Sitte zerbricht, und deren Maschinenarbeit ebenso leicht den Gottesglauben tötet, wie ihn die Arbeit an der Scholle belebt, haben unter dem z. T. berechtigten Mißtrauen, die Kirche stehe zu den alten bodenständigen Ständen und gegen den sozialen Aufstieg der Arbeiter, die Ablehnung des Christentums und vielfach überhaupt der Religion den Gebildeten abgelauscht und durch das

Dogma, Religion sei Spiegelung wirtschaftlicher, Christentum Spiegelung kapitalistischer Bestrebungen, gestützt. Christlich gesinnte (z. T. christlich organisierte) Arbeiterkreise bewahren meist noch ein väterliches Frömmigkeitserbe, rekrutieren sich aber auch aus früheren Verächtern des Christentums.

§ 11. Die typischen Formen gegenwärtiger Frömmigkeit. Unter Ausscheidung der Unreligiösen fassen wir nur solche ins Auge, die mindestens ein Sehnen nach dem Übersinnlichen, ein Gottsuchen kennen. An Stelle rationalistischer Vermittlungen zwischen Glauben und Wissen, deren Zugkraft nachläßt, baut sich auf dem Boden des Monismus eine Geheimreligion der Gebildeten auf als kirchenfremder neuplatonischer Idealismus mit mystischem Gepräge. Ihr ist Gott nicht Weltenschöpfer, sondern Weltgeist (v. Zastrow), den wir in den Tiefen unsers Ich finden. Nicht steht uns ein Erlöser gegenüber, sondern wir Menschen vollenden uns durch Berührung mit dem Weltgeist; Jesus ist uns dabei belebendes Vorbild wie andre Helden. Obwohl der Inhalt des Sittlichen in den Fluß der Entwicklung gestellt wird, zeigt sich doch viel sittlicher Ernst. Durch Verknüpfung von Ich und Rasse (s. Schaefer) entsteht die Rassenmystik des deutschen Glaubens mit Haß gegen das AT. und mit symbolischen Bildern aus germanischer Mythologie. Diese idealistische Mystik verschmolz Steiner mit den ihr ursprünglich wesensfremden Elementen des Spiritismus und der aus diesem unter buddhistischem Einfluß gebildeten Theosophie zur Anthroposophie, indem er den Geisterverkehr und den überweltlichen Gott ausschloß, aber das Okkulte und den buddhistischen Heilsweg behielt und mit neu geweckten Organen in die geistige Welt (Astralleiber) einzudringen und so zugleich religiöse und philosophische Bedürfnisse zu befriedigen suchte. Daneben entwickelte sich unter Ausscheidung des Mystischen eine stark ethisch gerichtete Frömmigkeit auf idealistischer Grundlage, welche sich vom Evangelium durch Ablehnung der Gedanken von Sünde und Gnade unterscheidet. Im Gegensatz zu diesen aristokratischen (Schaefer) Religionsformen entstand im Anschluß an Tolstoi ein religiöser Kommunismus. Auf bewußt christlichem Boden mit pietistischer Stimmung erwuchs das Gemeinschaftschristentum, oft mit dualistisch-darbystischer Kulturfeindschaft, vielfach perfektionistisch nach einem höheren Leben geisterfüllter Sündlosigkeit strebend. Die starke Energie dieser Art von Christentum, die gegen-

über Gewohnheits- und unbewußtem Christentum persönliche Entscheidung will, steht zur Kirche verschieden; ein Teil will dieser dienen und reicht die Hand den Kirchenchristen alter Art, welche fürs Reich Gottes, für Kirche und Gemeinde Kräfte und Gaben opfern, an den alten Bekenntnissen hängen, in der Bibel des heiligen Geistes Diktat sehen und gegen alle kritische Theologie Argwohn haben. Neben diesen Strömungen steht das katholische Kirchenvolk und rüstet sich zum hoffnungsfrohen Kampfe um Deutschlands Rekatholisierung. Die christliche Frömmigkeitspflege muß mit Bewußtsein zu all diesen Strömungen Stellung nehmen (§ 12).

4. Christliche Einstellung der PT.

Literatur: Natorp, Die Rel. innerhalb der Grenzen d. Humanität (1894); Baltzer, Prakt. Eschatologie (1908); Hackenschmidt, Prakt. Christologie (1909); Niebergall, Prakt. Ausl. des NT. (1909) und des AT. (1912ff.) u.: Die paulin. Erlösungslehre in Predigt u. Unterricht (*1910); Bonus, Zur rel. Krisis (1911); Wurster, Welche Aufgaben erwachsen der Predigt u. dem Unt. aus der hist.-krit. Betrachtungsweise der h. Schrift? (1911); White, Gesch. der Fehde zwischen Wissenschaft u. Theologie (dtsh. 1911); Weber, Kunst u. Religion (1911); Steinmann, Die Predigt v. Schuld u. Sünde (1913); Lagarde, Deutscher Glaube (1913); Hilbert, Ersatz f. d. Christentum (1913); Weber, Hist.-krit. Schriftforschung u. Bibelglaube (1914); Meyer, Deutscher Glaube u. chr. Bekenntnis (1915); Niebergall, Theologie u. Praxis (1916); Hilbert, Volksmission (1919).

§ 12. Das christliche Ziel der Frömmigkeitspflege. Gegen eine bestimmt christliche Zielsetzung wie überhaupt gegen ein für alle Menschen (§ 11) einheitliches Ziel der Frömmigkeitspflege wird eingewendet, für jeden sei sein Ziel maßgebend in seiner besonderen Natur angelegt und daher nur nötig, daß alle, sowohl die einzelnen (James, Bonus), als die Volksschichten, z. B. der Bauernstand (l'Houet), als endlich die Völker (Lagarde), die ihrer Naturanlage eigentümliche Frömmigkeit individuell entfalteten, also der Deutsche eine deutsche, der Optimist eine optimistische Religion. Dann wäre die einheitliche Zielsetzung eine Vergewaltigung der Naturells. Aber jene Annahme ruht auf Überschätzung des sittlichen Werts der Naturanlagen (Rousseau). Da das in der Natur Angelegte nicht darum schon gut ist, so ist das Ziel so zu setzen, daß zwar die Mängel der Naturanlage überwunden, die Naturanlage selbst aber nicht zerstört, sondern geheiligt wird. Diesen Anforderungen entspricht das christliche Er-

ziehungsziel; es ist nicht Schuld des Christentums, wenn seine Vertreter in Mißachtung der Individualitäten schablonisiert haben (Bußformalismus des MA., Lehrformalismus der Orthodoxie, Bekehrungsformalismus des Pietismus). Vielmehr läßt das Christentum auf gemeinsamer Grundlage individuelle Mannigfaltigkeiten zu (deutsches Christentum, Bauernfrömmigkeit, männliches, weibliches Christentum). — Ein zweiter Einwand gegen die christliche Zielsetzung läßt zwar ein einheitliches Ziel an sich zu, lehnt aber das supranaturale Christentum als im Widerstreit mit der modernen immanenten Kultur ab und ersetzt es durch ein innerweltliches Humanitätsideal (Natorp) oder eine idealistische Mystik, welche den Konflikt mit der Kultur umgehen. Die uns vertrauten christlichen Formeln werden dabei als religiöse Symbole im Sinne dieser Ersatzziele umgedeutet. Aber so wichtig die Absicht ist, zwischen Religion und Kultur auszugleichen und damit unsere religiöse Zerrissenheit aufzuheben, ist doch ein Verzicht auf das echt christliche Ziel nicht möglich, weil gerade die supranaturalen Inhalte des Christentums uns die von moderner Kultur nicht dargebotene Kraftquelle sind und somit erst das Christentum den Humanitätsgedanken abschließend füllt. Das Christentum ist berufen, eine höhere Einheit zwischen Kultur und Religion zu bringen; darum hat es die Kultur nicht abzuweisen, sondern zu pflegen, vorausgesetzt, daß die Kultur schließlich der Überweltlichkeit der Religion Platz läßt.

§ 13. Die missionarische Aufgabe der Frömmigkeitspflege. Weil nur ein Bruchteil der Objekte der Frömmigkeitspflege schon das christliche Ziel anstrebt und bloß noch der Förderung bedarf, dagegen ein neuerdings stetig wachsender Teil diesem Ziele entfremdet, gleichgültig oder zuwider ist und deshalb der neuen Lebensrichtung erst gewonnen werden muß, ergibt sich die missionarische Aufgabe der Frömmigkeitspflege. Nur wirklichkeitsfremde Idealkonstruktion (Schleiermacher, Schweizer, Bassermann) kann bei allen Objekten einen irgendwie schon vorhandenen christlichen Gemeingeist voraussetzen und daraufhin die Frömmigkeitspflege so beschreiben, als ob die Menschen mit starkem und daher produktivem Gemeingeist die Menschen mit weniger starkem, aber empfänglichem Gemeingeist durch geistigen Austausch anregten (Schleiermacher) und erbauten (Schweizer, Achelis). Auch das Reden von unbewußtem Christentum der Massen (Rothe, Sulze) trifft nicht zu; die Wirklichkeit zeigt oft

bewußtes Unchristentum. Daher proklamierte 1843 Wichern in Anlehnung an Luther und den Pietismus die „Innere Mission“ als Arbeit des heilerfüllten Volks am heillosen Volk, später Stöcker die „öffentliche Mission“ mit stark sozialem und politischem Einschlag zum Kampf wider Mammonismus und Materialismus, endlich 1919 Hilbert unter den Eindrücken zersetzender Vorgänge im Volkskirchentum die „Volksmission“ (Füllkrug, Keller). Der missionarische Gedanke wird verkürzt, wenn ihn die PT. nur nebenher mit Schleiermachers Auffassung kombiniert (Bassermann, Achelis); in allen Zweigen der Frömmigkeitspflege muß das Missionarische zur Geltung kommen. Dabei handelt es sich in dieser Mission nicht nur um individuelle Einwirkungen, sondern um Überwindung eines antichristlichen Massengeistes mit seinen Erscheinungen, der dem einzelnen die christliche Frömmigkeit erschwert. Die Erzeugung eines christlichen Volksgeistes und die Förderung christlicher Volkskultur ist eine so wesentliche Forderung der christlichen Frömmigkeitspflege, daß man in ihr sogar das eigentliche Ziel dieser Frömmigkeitspflege gesehen hat. Diese christliche Volkskultur glaubten frühere Jahrhunderte (Augustin, Thomas, Täufer, Cromwell) dadurch zu erreichen, daß sie die göttliche Naturordnung, die *lex naturae*, wie sie in der Bibel am deutlichsten enthüllt sei, im gesamten Lebensbereich durchführten. Aber Gott hat uns nicht solche Gottesordnungen für die Gestaltung des sozialen Lebens gegeben (vgl. Tröltzsch). Vielmehr ist dies der Weg: der Volksgeist muß mit christlichem Gottesgeiste gefüllt werden, eine Aufgabe, die seit der Verweltlichung der Kultur (Aufklärungszeit) erheblich erschwert ist.

§ 14. Das Evangelium als Mittel der Frömmigkeitspflege. Obgleich die christliche Frömmigkeitspflege gerade in Perioden innerlicher Anlehnung an das Evangelium als die Botschaft vom Gottesheil in Christus Blütezeiten erlebt hat, wird die heutige Brauchbarkeit des Evangeliums bezweifelt, weil es als geschichtliche Größe 1. von der Kritik unsicher gemacht sei, 2. nicht zu gegenwärtigem Erleben von Religion führe (G. Traub). Als Mittel, gegenwärtige Religion erleben zu lassen, sind statt dessen vorgeschlagen: Versenkung in Natur oder Kultur und Technik (Traub) oder Pflege der Kunst (D. Fr. Strauß, R. Wagner) oder des Humanitätsideals. Wenn aber das Ziel nicht nur mystisches oder gar unterbewußtes (§§ 5, 6) religiöses Gefühl, Ehrfurcht, ästhetische Erhebung oder Begeisterung für Ideale ist, sondern christliche Frömmigkeit (§ 12), die das Heil Gottes an

Jesus gebunden weiß, so ist das Evangelium unersetzlich, um affektive Eindrücke von Jesu Mittlergestalt und ein Gebiet beseligender Wahrheit zu erschließen. Dazu ist es aber auch tauglich. Denn da sich in diesem geschichtlichen Denkmal gegenwärtiges Heil enthüllt, kann der Mensch an ihm gegenwärtige Religion erleben und trotz aller Kritik die Lebensmächte des Evangeliums erfahren. Die andern genannten Mittel sind als Ergänzungen des Evangeliums mehr oder weniger wertvoll, besonders die Kunst. Zwar ist alle Kunst als solche gleichgültig gegen die Wahrheitsfrage, die von wirklicher Religion unablässig ist, und führt nur in eine schöne Welt der Phantasie. Aber in dem Maße, als sie schöne Ausdrucksform erlebten Evangeliums wird (christliche Kunst; vgl. die Zeitschr.: Christl. Kunstblatt, Monatschr. f. Gottesd. und kirchliche Kunst), kann sie den Stimmungsgehalt der Frömmigkeit verbreiten und für christlich religiöses Erleben eine ästhetische Disposition schaffen; diese verbürgt allerdings nicht ohne weiteres Religion, kann dieselbe vielmehr bei einseitig ästhetischer Einstellung des Menschen verbauen, so daß es einer bewußten Unterordnung der ästhetischen Gesichtspunkte unter die religiösen bedarf. Ein weiteres wertvolles Hilfsmittel der Frömmigkeitspflege ist die christliche Liebestätigkeit, die nicht nur als praktisches Zeugnis von der Lebenskraft des Evangeliums das Wortzeugnis wirksam unterstützt, sondern auch äußere Hemmungen (Sorge, Verbitterung, Verwahrlosung) für den Eingang des Evangeliums beseitigt. Daher haben Mission (innere, äußere) und seelsorgerliche Gemeindefarbeit evangelisatorisches und charitatives Wirken verbunden. Unter diesem Gesichtspunkte gehört die Liebestätigkeit in die PT., nicht aber (Achelis, Schian) deshalb, weil sie Lebensäußerung der gläubigen Gemeinde ist (§ 1). Die These, das Evangelium sei Mittel der Frömmigkeitspflege, schließt die Verwendung des Gesetzes als der Botschaft vom heiligen Willen des richtenden Gottes (Gottesfurcht neben Gottvertrauen) nicht aus, sondern ein, sofern das Gesetz eine propädeutische (Demütigung) wie bleibend pädagogische Aufgabe (Überwindung des fleischlichen Willens im Christen) erfüllt (auch bei anhebender autonomer Sittlichkeit Fortwirken von Heteronomie und Gewöhnung, § 6) und daher gerade in der volksmissionarischen Arbeit (§ 13) zu betonen ist.

§ 15. Die Bibel im Dienste der Frömmigkeitspflege. In der Bibel hat das Evangelium seinen urkundlichen Ausdruck in Form religiöser Zeugnisse gefunden; daher der spezifische Wert der

Bibel für die Frömmigkeitspflege. Schwierigkeiten bereitet jedoch die Bibelkritik angesichts der vorhandenen Gegensätze (Verbalinspiration — Leugnung des Offenbarungscharakters); es gilt, eine die Offenbarung anerkennende historische Kritik so zu vertreten, daß deutlich wird, wie dabei der religiöse Wert der Bibel nicht leidet, sondern gewinnt. Insbesondere ist die Autorität der Bibel nur aufs religiöse Gebiet zu beschränken, innerhalb dieses aber weiter (Kähler, Weber) grundsätzlich zu scheiden zwischen Geschichtlichem und Übergeschichtlichem. Diese Scheidung ist nicht Sache historischer Kritik, sondern des Glaubenstaktes (Weber). Das Übergeschichtlich-Bleibende umfaßt nicht nur die praktischen Motive und Quietive (Niebergall), sondern auch die ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen. Es nur in den Motiven und Quietiven der an sich vergänglichen und zeitgeschichtlichen religiösen Vorstellungen der Bibel zu sehen, entspräche einer einseitig emotionellen Auffassung von Religion (§ 6). Die Verarbeitung des von den zeitgeschichtlichen Schranken gelösten Übergeschichtlich-Bleibenden ist Aufgabe der sog. praktischen Auslegung der Bibel, die besonders in solchen Zeiten aufgeblüht ist, in denen man zwischen dem Gesamthalt und dem Übergeschichtlichen in der Bibel unterschied (Aufklärung, moderne Zeit: Niebergall, Barth). Die unvermeidliche Subjektivität dieses Verfahrens macht den Versuch unmöglich, die bleibend wertvollen Gedanken ein für allemal so herauszuarbeiten, daß diese an Stelle der Bibel treten könnten. Vielmehr ist dem Christenvolke die Bibel selbst in die Hand zu geben und zwar in einer den herkömmlichen Luthertext pietätvoll modernisierenden (also zwischen Archaisierungsbestrebungen und Elberfelder Bibel in der Mitte stehenden), billigen Ausgabe (Cansteinsche Bibelanstalt 1712, seit 1804 neuere Bibelgesellschaften: Britische, Berliner, Württembergische usw.; Bibelrevision seit den 80 er Jahren), zweckmäßig mit Einschluß der atl. Apokryphen (Apokryphengegner im 19. Jahrh. teils in der Brit. Bibelgesellsch., teils in Deutschland selbst). Für den praktischen Gebrauch kann, soweit dabei ein Einlesen in die Bibel erleichtert wird, der Vollbibel, ohne sie zu verdrängen, ein Bibelauszug (bibl. Lesebuch, Schulbibel) zur Seite treten.

§ 16. Die konfessionelle Haltung der Frömmigkeitspflege. Soll der gemeinsam betriebenen Frömmigkeitspflege nicht „jeder feste Anhalt fehlen“ (Schian) und damit das Zusammenarbeiten

zum Wiedereinanderarbeiten werden, so muß eine Gemeinsamkeit im Verständnisse des Evangeliums vorausgesetzt werden, wie sie ihren Ausdruck findet in den für die gemeinsame Arbeit richtunggebenden Bekenntnissen, so daß sich zur Gemeinsamkeit der Arbeit solche zusammentun, welche für sich das in diesen Bekenntnissen niedergelegte Verständnis des Evangeliums als wertvoll anerkennen. Das Bekenntnis muß weit genug sein, um auf derselben Grundlage Verschiedenheiten der Auffassungen und Möglichkeiten der religiösen Entwicklung und Vertiefung freizulassen, aber eng genug, um diese gemeinsame Grundlage sicherzustellen. Von hier aus ist das Bekenntnis zu wahren vor Unterschätzung und Überschätzung. Unterschätzung wäre es, einem ererbten Bekenntnis nur den Wert einer entwicklungsgeschichtlichen Vorstufe des gegenwärtigen Verständnisses des Evangeliums zuzumessen, ohne sich mit den Grundsätzen des Bekenntnisses immer noch eins zu wissen; dann wäre die einigende Aufgabe des Bekenntnisses für die Gegenwartsarbeit verkannt, da alle Frömmigkeitspflege an gegenwärtigen, nicht an vergangenen Zielen zu orientieren ist. Überschätzung wäre es, formulierte Bekenntnisse als wörtlich bindende Arbeitsnormen, gegen die kein Widerspruch aufkommen dürfe, anzusehen; das hieße das geschichtliche Werden des Christentums, in welchem auch alle gegenwärtige Frömmigkeitspflege ihren Platz hat, verkennen. Ist aber anerkannt, daß es sich um Bejahung des Grundsätzlichen und Wesentlichen handelt, so wird, wer auf dem Boden der deutschen Reformation und Luthers steht, die Bekenntnisse des Luthertums trotz ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit als Erbe der Väter um so dankbarer übernehmen, als alle neueren Versuche, unter Abstrich der zeitgeschichtlichen Schranken jener Bekenntnisse ein neues Bekenntnis zu allgemeinerer Anerkennung zu bringen, gescheitert sind, mag dies Bekenntnis ausführlicher sein (Nitzsch 1846) oder sich auf das auslegungsbedürftige „Herr ist Jesus“ (Heim) beschränken. Daß die alten lutherischen Bekenntnisse gar nicht eine Unfehlbarkeit im einzelnen beanspruchen können, zeigen die einzelnen Widersprüche, die sie bergen; ebenso unverkennbar aber prägen sie einen deutlich wahrnehmbaren Typus des Christentums aus.

§ 17. Gesinnung und Charisma in der Frömmigkeitspflege. Da die Christlichkeit der Frömmigkeitspflege nicht nur von Befolgung der Regeln über Ziel und Mittel (§§ 12, 14) abhängt, sondern vor allem von der Wahrheit und Reinheit der christlichen Gesinnung

(Schleiermacher; Wichern: heilerfülltes Volk), so folgt für den gemeinsamen Betrieb der Frömmigkeitspflege erstens, daß die, deren Gesinnung am wahrsten und reinsten ist, hervorragend tätig sein sollten, zweitens, daß bei der Verteilung der Arbeitsaufgaben auf die individuelle Entfaltung des christlichen Geistes zu achten ist, wie sie im Begriff des Charisma als der von Gottes Geiste geheiligten Naturanlage des einzelnen Christen gegeben ist. Das Erste hat man auch so ausgedrückt, das handelnde Subjekt sei die ideale Kirche (Nitzsch, Mahling) oder Christus selbst (v. Nathusius); aber das ist schief geredet, da handelnde Subjekte, für welche die PT. Regeln entwirft, nur empirische Größen sein können (Schian). Das Zweite hat man zur Geltung bringen wollen, indem man die Lehre von den Charismen zum grundlegenden Prinzip der PT. machte (Lauterburg, v. Nathusius, v. d. Goltz); aber die Charismen treten erst im Lichte der verschiedenen Aufgaben der Frömmigkeitspflege in ihren typischen Arten heraus und eignen sich nicht an sich zum Dispositionsprinzip. Doch ist die Geltendmachung der Charismen in der PT. unentbehrlich, damit Frömmigkeit nicht nur vernünftig, sondern mit Einsatz der persönlichen und innerlichsten Kräfte gepflegt wird. Das freie Walten der urchristlichen Charismen ist früh kirchlichen Amtsordnungen gewichen; es sollte aber keinerlei Organisation der Frömmigkeitspflege ihre charismatische Ausübung hemmen. Aus dieser Tendenz erklären sich wiederholte Versuche, neben dem offiziellen Kirchentum freie Kräfte zur Frömmigkeitspflege zu sammeln (Zweckverbände, s. §§ 27, 34). Daß es aber verkehrt wäre, auf alles organisierte Kirchentum zu verzichten (Darbyismus), ist nun zu zeigen (§ 18).

5. Kirchliche Einstellung der PT.

Literatur: Sulze, Evang. Gem. (1891); Häring, Unsere persönl. Stellung z. geistl. Beruf (1893); Vinet, Pastoraltheol. I (1896); Dörries, Erziehungspflicht der Kirchengemeinden (12. ev.-soz. Kongreß, 1901); Drews, Der ev. Geistliche (1905); Eger, Wesen der deutschen ev. Volkskirche (1906), Vorbild. z. Pfarramt d. Volkskirche (1907); A. Hardeland, Pastoraltheol. (1907); Matthes, Aussichten u. Aufgaben der ev. Landeskirchen (1909); Baumgarten, Persönl. Erfordernisse des geistl. Berufs (1910); Schöll, Ev. Gemeindepflege (1911); Tröltzsch, Rel. Individualismus und Kirche (1911); Schian, Mod. Individualismus u. kirchl. Praxis (1911), Der ev. Pfarrer (1914); Naumann, Segen einer Volkskirche (1912); Behm, Begriff des allg. Priestertums (1912); Waitz, Wesen der ev. Kirche (1913);

Chwala, Hausseelsorge (1913); Glage, Das Weib schweige in der Gem. (1915); Kattenbusch, Der ev. Kirchengedanke (1918); Hilbert, Volkskirche u. Bekenntniskirche (1919).

§ 18. Notwendigkeit einer organisierten Kirche. Für die an sich geistige Gemeinschaft der Jüngergemeinde Jesu ergibt sich aus ihrem Beruf, sich durch christliche Frömmigkeitspflege fortzupflanzen und zu erweitern, das von religiösen Individualisten zu Unrecht gelegnete Bedürfnis einer nach Rechtsnormen geregelten Organisation, eines verfaßten Kirchentums, da die Bürgschaft für die erforderliche Stetigkeit und Gleichmäßigkeit dieser Frömmigkeitspflege nicht schon in ihren Charismen (§ 17), sondern erst in ihrer Organisation liegt. Die verfaßte Kirche ist daher weder die göttlich (de jure divino) legitimierte und wesensnotwendige Erscheinungsform der Jüngergemeinde (römische und neulutherische Auffassung) noch eine aus dem Übergewicht des natürlichen über den geistlichen Sinn stammende Verleugnung ihres wahren Wesens (Sohm); denn die Jüngergemeinde ist durch ihr geistiges Wesen nicht gehindert, um ihrer Frömmigkeitspflege willen aber genötigt, sich kirchlich zu organisieren. Diese Organisation bildet den Rahmen zwar nicht für alle Lebensbetätigungen der Jüngergemeinde, da diese z. T. in Beruf, Gemeinde, Staat und Volksleben erfolgen (Dörries, Waitz), wohl aber für die gesellschaftlich geordnete Frömmigkeitspflege, die im Kultus ihren Ausgangs- und Mittelpunkt hat (Kattenbusch), aber in erziehender und belehrender Tätigkeit über ihn hinausgreift, so daß das Kirchentum zwar auf die Zwecke der Frömmigkeitspflege (gegen Achelis, Schian), aber nicht auf die des Kultus (gegen Dörries, Waitz) beschränkt ist. Die Unvollkommenheit, mit der sich die Verkörperung der Jüngergemeinde Jesu im Kirchentum vollzieht (admixti) und zwar um so mehr, je weiter der Rahmen des Kirchentums gesteckt wird (Massenproblem), darf nicht zu der These führen, das Kirchentum sei überhaupt nicht Verkörperung der Jüngergemeinde, sondern nur Mittel ihrer Herstellung (Waitz); wer wäre dann die treibende Kraft des Kirchentums? Man darf auch darum nicht das Kirchentum als „Babel“ verdächtigen zugunsten kleiner, ohne Gewähr ihrer Dauer und Reinheit gebildeter besonderer Zweckverbände. Vielmehr ist ernstlich in kirchlicher Verfassung (§ 33) und Arbeit zu erstreben, daß Führung und Entscheidung in der Frömmigkeitspflege nicht von den Massen, sondern von den ernstesten Christen übernommen wird; erst wo dies nicht mehr möglich

ist, ergibt sich die Untauglichkeit eines so gearteten Kirchentums und die Notwendigkeit, es durch eine neue Organisation reformatorisch zu ersetzen.

§ 19. Das allgemeine Priestertum und das kirchliche Amt. So großes je und je der Pfarrerstand für die Frömmigkeitspflege geleistet hat, so reicht er doch angesichts der wachsenden kirchlichen Aufgaben, auch abgesehen von seinen untauglichen Gliedern, nicht aus. Die ererbte Pastorenkirche muß durch eine Arbeitsgemeinde ersetzt, die Arbeit der Pastoren durch Mitarbeit der Laien ergänzt werden (Sulze). Diese Laienarbeit rechtfertigt der Katholizismus bei grundsätzlichem Klerikalismus als „Laienapostolat“ (Chwala), dessen „Hausseelsorge“ in die nur durch Priesterweihe (character indelebilis) erreichbare besondere potestas ecclesiastica nicht eingreife; diese priesterliche potestas zerfällt in potestas ordinis (bes. Sakramentsverwaltung) und regiminis oder jurisdictionis, letztere in potestas clavium (Absolution und Bann) und docendi (Entscheidung über kirchliche Lehre) und bleibt Priestervorrecht. Der Protestantismus erklärt die potestas grundsätzlich als Besitz der Gemeinde und drückt dies aus in der Lehre vom „Priestertum aller Christen“ (Luther), indem er allen gläubigen Christen auf Grund der Taufe die potestas ecclesiastica, also die Qualifikation zu Priesterdiensten wie Wortverkündigung, Absolution, Lehrgewalt, Sakramentsverwaltung, grundsätzlich als Recht und Pflicht zuspricht, doch so, daß die Ausübung, also die Übernahme eines kirchlichen Amtes, um der Ordnung willen an den Auftrag der Gemeinde (rite vocatus) gebunden ist. Nach Ermessen erteilt die Gemeinde de jure humano den Auftrag allen dazu Tauglichen, einschließlich der Frauen, deren ntl. Beschränkung (1. Kor. 14, 34) zeitgeschichtlich bedingt war (gegen Glage). Bei dem Auftrage hat sie die Charismen zu beachten (§ 17). Die Verantwortlichkeit der so Beauftragten gegenüber der Gemeinde während ihres Dienstes und Amtes schließt deren Verantwortlichkeit gegen Gott, dem alle Frömmigkeitspflege dient, nicht aus; die Gewissensbindung an Gott enthebt falscher Menschenknechtschaft. Bei der Unvollkommenheit der empirischen Kirche kann zwischen dieser doppelten Verantwortlichkeit so starke Spannung eintreten, daß um des Gewissens willen der Auftrag an die Gemeinde zurückgegeben werden muß; umgekehrt muß die Gemeinde das Recht haben, die von ihr Beauftragten zu entlassen, wenn sie die Frömmigkeitspflege nicht fördern,

sondern schädigen. — In Zeiten einfacherer kirchlicher Verhältnisse der evangelischen Kirchen lag unter Nachwirkung katholischer Priesteridee die protestantische Pastorenkirche nahe, d. h. die Häufung aller kirchlichen Funktionen im Pfarramt als dem „geistlichen“ Amte, für das seit dem 16. Jahrhundert (vgl. Drews) immer allgemeiner theologisches Universitätsstudium und theologische Prüfung gefordert wurde. Das gute Recht des Weiterbestehens eines besonderen Pfarramts neben den anderen Gemeindeämtern wurzelt nicht nur in dem Werte eines verantwortlichen Amtes persönlicher Gemeindeleitung, sondern gerade auch in der Wichtigkeit theologischer Bildung (Einsicht in das besondere Wesen des Christentums und in seine Beziehung zur geistigen Kultur) für die Gemeindeleitung (Schleiermacher, Eger), da eine untheologische Gemeindeleitung die Versuchung zum Enthusiasmus bringt. Das Charisma ist nichts dem Pfarrerstande spezifisch eigenes.

§ 20. Die persönlichen Voraussetzungen des kirchlichen Amtes. Für die innerlichen Aufgaben der kirchlichen Ämter genügt nicht die an sich wertvolle Geschäftstüchtigkeit, wenn lebendiges persönliches Christentum fehlt; dies gilt freilich weder so, als bestände für Amtsträger eine besondere höhere Ethik, noch so, als müßte eine bestimmte Reife religiösen Lebens in allen Fällen erreicht sein. Die gemeinchristliche Ethik ist vielmehr nur bei den Amtsträgern besonders zu betonen (so auch 1. Tim. 3), weil ihre Verletzung (bes. durch Unwahrhaftigkeit und Zuchtlosigkeit) in scharfem Kontrast zu der geübten Frömmigkeitspflege steht (1 Kor. 9, 27). Auch werdende christliche Persönlichkeiten sind für kirchliche Arbeiten und Ämter bis hinauf zum Pfarramt tauglich, zumal ihr eigenes Ringen ihr Verständnis für das Ringen anderer erleichtert und in den Arbeiten selbst die christliche Persönlichkeit reift (umgekehrte Heilsordnung: von den Werken zum innersten Lebenskern). Einer Beurteilung durch andere ist die Reife und Echtheit inneren Lebens vielfach unzugänglich; es wäre daher verfehlt, gewisse religiöse Qualifikationen durch Rechtsnormen feststellen zu wollen. Eher schon läßt sich durch Prüfungen feststellen, ob der Amtsträger für seine Einzelaufgaben über entsprechende Ausdrucksmöglichkeiten und pädagogisches Geschick verfügt. Selbstverständlich muß eine religiöse Geistesgemeinschaft zwischen der berufenden Gemeinde und den Amtsträgern sein, damit diese die besondere konfessionelle Art (§ 16) der Gemeinde in

ihrem Wirken zur Geltung bringen. Darauf beruht das gute Recht der Lehrverpflichtung, in dem Sinne, daß nicht auf den Buchstaben, sondern auf die Grundsätze der Bekenntnisse verpflichtet wird und für religiöse Entwicklung und Klärung der Amtsträger Spielraum bleibt. Während endlich von allen selbständigeren Amtsträgern ein Verständnis für ihren Aufgabenkreis zu erwarten ist, damit sie nicht bloß Handlanger sind, sondern ihre Arbeiten grundsätzlich anzufassen wissen, wird beim Pfarramt regelmäßig der Nachweis theologischer Vorbildung (§ 19) zu verlangen sein. Wenn auch in besonderen Fällen bei geringem theologischem Nachwuchs oder mangelnder Leistungsfähigkeit der Gemeinden untheologische Pfarrer ihren Posten voll ausfüllen können, so muß doch der Pfarrerstand als Ganzes über theologische Bildung verfügen; dazu gehört, daß er die Bibel im Urtexte lesen kann, das Wesen des Christentums im Zusammenhange seiner Geschichte systematisch erfaßt und die Gegenwart christlich beurteilen kann. Neben dem Pfarramt können unter Umständen auch andere kirchliche Ämter von theologischer Vorbildung Nutzen haben (z. B. Religionslehrer).

§ 21. Volkskirche und Bekenntniskirche. Soll das Kirchentum möglichst große und daher verschiedenartige Volksmassen in sich aufzunehmen suchen (Quantitätsorganisationen, Massenkirchen; Gegensatz: Sekten als Absplitterungen von Minderheiten) oder sich auf die freiwillige Gliedschaft solcher beschränken, die in ernster Christlichkeit zusammenstehen wollen (Qualitätsorganisationen, Freiwilligkeitskirchen; Gegensatz: Nachwuchskirchen)? Für Letzteres spricht, daß alle kirchliche Arbeit auf der Gemeinde des allgemeinen Priestertums (§ 19) ruht und deshalb die verfaßte Gemeinde die letzte Entscheidung über die kirchliche Arbeit hat; treten nun in dieser gleichgültige oder gar unchristliche Massen hervor, so werden damit zu Trägern kirchlicher Arbeit solche, die vielmehr Objekte missionarischer Tätigkeit (§ 13) sein müßten. Dem kann man nicht durch Entrechtung der Gemeinde abhelfen; denn dann müßten die, welche die Rechte erhielten (Pastoren, Behörden), von einer außerhalb des Kirchentums stehenden Gewalt (Staat) gestützt sein, die für christliche Frömmigkeitspflege noch weniger bürgen kann. Ist also die Kirche als Volkskirche zunächst in diesem Sinne zu gestalten, daß das Kirchenvolk selbst das Kirchentum maßgebend bestimmt, so wäre es doch für die Auswirkung der kirchlichen Arbeit verhängnisvoll, wenn

die Kirche die Massen ausschlosse, indem sie den freiwilligen Eintritt erschwerte und den Ausschluß durch Kirchenzucht erleichterte. Denn in dieser Beschränkung würde die Kirche nicht nur sektierischem Richtgeist (Luther: Rotterei) ausgesetzt sein, sondern auch aufhören, Volkskirche in dem anderen mit diesem Begriffe verbundenen Sinne einer Volkserziehungsanstalt zu bleiben, die das Volksganze innerhalb wie außerhalb der Kirchengrenzen christlich beeinflußt (christliche Kultur, §§ 12, 13). „Wer den Universalismus der Gnade will, muß die Volkskirche wollen“ (Hilbert). Da zu dieser volkskirchlichen Beeinflussung des Volksganzen nicht die völlige Identität von Kirche und Volk gehört, sondern nur ein zahlenmäßiges Hervortreten, das durch innere Kraft gehoben und ergänzt wird, so wird durch das Nebeneinander von Konfessionskirchen der volkszerzieherische Charakter der Kirche nicht aufgehoben. Darum nötigt die Errichtung einer Volkskirche nicht zur Preisgabe der Bekenntniskirche (gegen Schöll). Das gälte nur, wenn die Volkskirche mit Staatszwang alle Volksglieder umfaßte, die Toleranz aber hinderte, allen ein Bekenntnis aufzunötigen (Schleiermacher). Wird die Toleranz schon auf die Kirchengliedschaft selbst angewandt, so kann eine Volkskirche zugleich Bekenntniskirche sein und damit die notwendige konfessionelle Einstellung der Frömmigkeitspflege (§ 16) für ihren Bereich einheitlich proklamieren; dann macht die Bekenntniskirche das Bekenntnis nur zur gemeinsamen Arbeitsnorm, ohne von allen Gliedern, die z. T. noch missionarischer Einwirkung unterliegen, dessen Anerkennung zu fordern. Die hier grundsätzlich aufgerollten Probleme verlangen ihre praktische Lösung in der Lehre von der Kirchenorganisation (§ 33).

II. Organisation des Kirchentums.

(Kirchenverfassung.)

1. Einleitung.

Literatur: Lehrbb. d. Kirchenrechts von Mejer (1884), Friedberg (1879), Sohm (1892), Koehler (1895), Schoen (1910), Bredt (1921). — Stahl, Kirchenverfassung nach Lehre u. Recht der Protestanten (1840); Höfling, Grundsätze ev.-luth. Kirchenverfassung (1850).

§ 22. Die Theorie der Kirchenorganisation. Schleiermacher stellte neben die Lehre vom Kirchendienste (= pastorale Aufgaben) die vom Kirchenregimente und führte damit unter theologischem Gesichtspunkt eine bis dahin den Juristen überlassene Disziplin in die PT. ein, die seitdem meist als fester Bestandteil der PT. wiederkehrte (nicht bei Krauß) und als Kybernetik (nach 1. Kor. 12, 28) bezeichnet wurde. Wenn er sie auf die Leitung der Kirche als eines Ganzen bezog im Unterschiede von dem auf Leitung von Einzelgemeinden bezogenen Kirchendienst, zog er ihre Grenzen teils zu weit (Einbeziehung akademischer und schriftstellerischer Tätigkeit von Theologen), teils zu eng (Ausschluß der lokalen Gemeindeorganisation). Aber darin hatte er Recht gegen spätere Bearbeiter der PT., daß er unsere Disziplin deutlich gegen die anderen Stoffe der PT. abgrenzte. Denn die Kirchenorganisation ist kein Zweig der Frömmigkeitspflege, sondern ihre Voraussetzung; zum Zweck ihrer Frömmigkeitspflege organisiert sich die Kirche zum Kirchentum (§ 18). Darum hat die Kybernetik zu zeigen, welche Organisation am besten den Aufgaben der Kirche entspricht, und zwar Organisation der Gesamtkirchen wie der Einzelgemeinden.

§ 23. Die praktische Bedingtheit der Kirchenorganisation. Nach dem Gesagten ist die Kirchenverfassung unter dem Gesichtspunkte ihrer Zweckmäßigkeit zu beurteilen. Dem widerspricht eine Theorie, nach welcher die Verfassung der Kirche von vornherein de jure divino gegeben und nicht erst de jure humano zu gewinnen sei. Diese Theorie liegt ebenso dem katholischen Kirchensystem zugrunde (Papst = Statthalter Christi, Bischöfe göttlich bevollmächtigt, Vorrechte des Klerus, Kirche und Staat) wie dem alten Calvinismus (Biblizismus der Gemeindeordnung, s. § 26), ist aber im 19. Jahrh. auch von Lutheranern (Löhe, Stahl, Vilmar, Kliefoth) vertreten und hat in der lutherischen Freikirche Spaltungen erzeugt (Abtren-

nung der Immanuelsynode von den Breslauer Altlutheranern als Vertretern göttlich gestifteter Gewalt der Kirchenbehörde). Indes, es gibt kein göttlich geordnetes Naturrecht kirchlicher Rechtsformen (§ 13); „die Aufgabe der Kirchenverfassung ist keine andere als die, das kirchliche Leben für den Zweck der Ausübung seiner Funktionen zu organisieren“ (Höfling), so daß mit dem geringsten Kräfteaufwand möglichst viel in der Frömmigkeitspflege erreicht wird. Jede Kirchenorganisation hat jedoch nur relativen Wert; nie können ungünstige Organisationen (Märtyrerkirche, Knechtung unter den Staat) die Frömmigkeitspflege ganz unterbinden, nie günstige Organisationen deren Erfolg gewährleisten.

2. Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung.

Literatur: Richter, Gesch. der ev. Kirchenverfassung (1851); Lechler, Gesch. der Presbyt.- u. Syn.-Verfassung (1854); Geffcken, Kirche u. Staat (1875); Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der ev. Landeskirchen (1888); Foerster, Entsteh. der preuß. Landeskirche (1905); Rothenbücher, Trennung v. Staat u. Kirche (1908); Ecke, Schwenckfeld, Luther u. die apost. Reformation (1911); Tröltsch, Soziallehren (1912); Meyer, Soz. Naturrecht in der chr. Kirche (1913); Walther, Luthers Kirche (1917); Schreiber, Internat. kirchl. Einheitsbestrebungen (1920).

§ 24. Das römische Erbe der Reformation. Seiner Frömmigkeitspflege hatte das Mittelalter den Boden bereitet durch die kirchliche Einheitskultur, die mit Zwang (Ketzerprozesse), aber nicht völlig (Juden) durchgeführt wurde und zwar so, daß die Kirche die übrigen Rechtsverbände (bes. den Staat) maßgebend zu bestimmen beanspruchte. In dieser Theokratie der civitas Dei regierte im Abendlande der Papst als Statthalter Christi und darum mit dem Anspruch, auch die ihm noch nicht botmäßigen Gebiete (Morgenland, nichtchristliche Welt) zu unterwerfen. Nicht endgültig geregelt war sein Verhältnis zu den Bischöfen (Kuralismus, Episkopalismus), welche in engeren Bezirken jener Theokratie die potestas regiminis ausübten, ähnlich wie unter ihnen in den nach und nach von den Mutterkirchen der Bistümer abgezweigten Parochialkirchen die Priester (Quicquid est in parochia, est de parochia). Die Einzelgemeinden (Parochien) sind geschichtlich nicht die Urzellen der größeren Kirchenverbände gewesen, sondern die (wesentlich um der Zuständigkeit für die Amtsgefälle willen gebildeten) Verwaltungsbezirke der Gesamtkirche. Beschränkt waren die klerikalen Befugnisse durch Rechte weltlicher Grund- und Territorialherren,

welche auf Grund ihres Rechtes an Eigenkirchen (Patronat) und ihres Vogteirechtes (das der Klerus möglichst beseitigte) unter Begünstigung des Papstes z. T. eine Vorstufe zum landesherrlichen Kirchenregiment und das *jus reformandi* erreichten.

§ 25. Die lutherische Kirche vor der Aufklärung. Die lutherische Reformation erstrebte nicht einen Neubau der kirchlichen Organisation, sondern verbesserte schonend das Erbe des Mittelalters. Sie verzichtete trotz der Vorschläge Schwenckfelds und trotz Ansätze der reformatorischen Frühzeit auf Sammlung evangelisch Gesinnter zu Gemeinden als Grundlage eines neuen Kirchenverfassungsbaus und behielt mit dem ererbten Kirchensystem die Parochien als Arbeitsbezirke. Auch die *potestas regiminis* des Papstes und der Bischöfe hätte man anerkannt, wenn diese dem Evangelium zugefallen wären; da aber diese versagten, übertrug Luther auf Grund des Priestertums aller Gläubigen (§ 19), zu welchem neben der *potestas ordinis* auch die *potestas regiminis* grundsätzlich gehörte, das Mandat für die organisatorischen Maßnahmen zur Durchführung und Sicherstellung der evangelischen Frömmigkeitspflege den evangelischen Fürsten (Notbischöfen), die unter Zertrümmerung der alten Diözesanverbände neue territoriale Kirchengebiete herstellten und in diesen Gebieten die kirchliche Einheitskultur mit dem üblichen Religionszwange durchführten. Jedoch hatten die Fürsten die Kirchen nicht willkürlich, sondern nach der Richtschnur des Wortes Gottes zu regieren (*F. C.: quatenus consentiunt cum scr. sacra*). Die so entstehenden lutherischen Territorialkirchen wurden auf Grund reformatorischer Kirchenvisitationen (Kursachsen 1528) rechtlich durch KOO. verfaßt; diese enthielten anfangs *Credenda* (Lehrfestsetzungen für den Inhalt der Frömmigkeitspflege) und *Agenda* (liturgische und organisatorische Bestimmungen), später, als die *Credenda* durch lutherische Bekenntnisse gemeinsam für die lutherischen Gebiete festgelegt waren, nur noch die *Agenda*. Die zahlreichen KOO. des Reformationsjahrhunderts hingen unter sich literarisch und sachlich mannigfach zusammen, gingen aber auf einzelne Urtypen zurück wie die Braunschweiger 1528 (Bughagen), Brandenburg-Nürnberger 1533 (liturgisch-konservativ), Sächsische 1539 (Herzog Heinrich), Mecklenburgische 1552 (Einflüsse Melanchthons), Württemberger 1559 (Kürzung des lit. Erbes). In der Kirchenregierung dienten den Fürsten seit 1539 (Kursachsen) Konsistorien als fürstliche Ratskollegien in Kirchensachen. Damit

waren tatsächlich die „Untertanen“ vom Kirchenregiment trotz ihres Priestertums bis auf dürftige Reste (das „Vokationsrecht“, nach C. A. 14, in Wirklichkeit nur = Recht motivierten Einspruchs gegen Pfarrbesetzungen) ausgeschlossen; doch wurde das Fürstenrecht durch Patronatsrechte eingeschränkt. Die reichsrechtliche Anerkennung und Regelung des Territorialkirchenwesens erfolgte durch die Religionsfrieden mit ihrer Festlegung des Nebeneinander zweier (seit 1648 dreier) „Religionen“ im Reiche. Der Augsburger Religionsfriede 1555 gab den Reichsständen das *jus reformandi* als den *domini der ecclesia* (*ubi unus dominus, ibi una sit ecclesia*), wenn auch mit Einschränkungen (*reservationes ecclesiasticae*). Der westfälische Reichsfriede 1648 mit seinen politischen Umwälzungen legte den Konfessionsstand der einzelnen Gebiete nach dem Normaltage (meist 1. I. 1624) ein für allemal fest und entzog dadurch den Fürsten das *jus reformandi*, das damit in Sachen des Bekenntnisses überhaupt abgestellt wurde (schwerwiegender Beschluß). Der sich darauf entwickelnde fürstliche Absolutismus mußte vor der formellen Geltung der Bekenntnisse halt machen. Das kirchliche Fürstenrecht wurde grundsätzlich motiviert durch drei einander ablösende Theorien: 1. Nach der Episkopaltheorie ist der Fürst als *praecipuum membrum ecclesiae* eines Landes Rechtsnachfolger der Bischöfe (*summus episcopus*). 2. Da aber seit dem 17. Jahrh. mehrfach die Konfession der Fürsten von der des Landes abwich (Hohenzollern, Wettiner), erklärte die Territorialtheorie das Kirchenregiment als Stück fürstlicher Gewalt. 3. Die Kollegialtheorie ließ wie das Staatsregiment so auch das Kirchenregiment durch gemeinsamen Entschluß der beteiligten Gesamtheit den Fürsten übertragen sein.

§ 26. Die reformierte Kirche vor der Aufklärung. Die Eigenart reformierter Kirchenverfassung erklärt sich nicht bloß aus dem Biblizismus ihrer Ämterordnung und der stärkeren Betonung der von den Waldensern entlehnten Gemeindezucht zur Durchführung der Theokratie, sondern auch aus dem geschichtlichen Umstände, daß sich die reformierte Kirche überwiegend im Gegensatz zu den politischen Machthabern (Frankreich, Niederlande, Niederrhein) und daher in demokratischer staatsfreier Verfassung gestaltete (Gemeinden unterm Kreuz), während Zwingli und Calvin noch die Obrigkeiten in den Dienst ihrer Theokratie gestellt hatten und in Deutschland reformierte Territorialkirchen nach lutherischem Vorbilde entstanden (Pfalz u. a.). Als biblische Ämter erscheinen 1542 in Genf (Calvins

Ordonnances ecclésiastiques) die Hirten (Pastoren) und Lehrer (an Schulen und Hochschulen), die Presbyter (Zucht) und Diakonen (Liebestätigkeit); mit den Lehrern bildeten die Pfarrer die *vénérable compagnie* (Pfarrbestellung, Kultus, Lehre), mit den Presbytern das Presbyterium oder Konsistorium (Zucht, Hausvisitationen). Da später die „Lehrer“ meist wegfallen, entwickelt sich, gefördert durch die Schätzung der Kirchenzucht, die Presbyterialverfassung der Einzelgemeinde, allmählich ergänzt durch die Synodalverfassung größerer Kirchengebiete (wurzelnd in schweizer Pfarrsynoden zur *censura mutua*, Beteiligung der Presbyter und Diakonen, Zusammenfassung kleinerer Synoden zur Generalsynode 1557 in Frankreich), so daß die Einzelgemeinde Kristallisationspunkt der Verfassung wurde; dies ist der Typus der staatsfreien presbyterianischen Kirche (London 1560, Wesel 1568, Emden 1571). Innerhalb der Gemeinden hob schon das 16. Jahrh. unter Einwirkung spiritualistischer Bewegungen einen Kern freiwilliger Christen (sog. Feine) organisatorisch scharf ab. Aus diesem presbyterianischen Urtypus erwuchsen 1. durch Erhebung einer staatsfreien Kirche zur Staatskirche (Schottland) die presbyterianische Staatskirche; 2. durch Fallenlassen des synodalen Gemeindeverbandes und die rechtliche Isolierung der Einzelgemeinde (Cromwell) der Independentismus, welcher dem Gedanken vorarbeitete, daß der Staat der Gemeinde Freiheit lassen muß (Toleranz und Parität); 3. durch Beschränkung der Gemeinde auf den Kern freiwilliger Christen und Ersatz der Kindertaufe durch Erwachsenentaufe (Freiwilligkeitskirche anstatt Volkskirche, stärkste Kirchenzucht) der Anabaptismus (Gewissensfreiheit). Im Gegensatz zum Presbyterianismus behielt die englische Staatskirche den Episkopalismus; Episkopalisten und Presbyterianer verfochten gegeneinander ihr biblisches undurchristliches Recht.

§ 27. Von der Aufklärung bis zur Revolution 1918. Der Toleranzgedanke der Aufklärung zerbrach die alte kirchliche Einheitskultur. Während er in Amerika 1787 zur Proklamierung der Kirchen als staatsfreier Vereine führte, ersetzte er in Deutschland die Territorialkirchen durch eine Mehrzahl von „Religionsparteien“ als Korporationen öffentlichen Rechts; diese waren teils anerkannt (Luth., Ref., Kath.), teils geduldet (Brüdergem., Mennon., Baptisten, Juden), wozu im 19. Jahrh. private Religionsgesellschaften traten (Methodisten u. a.). Aus den anerkannten evangelischen Religionsparteien wurden „Landeskirchen“, die der Staat als für ihn

wertvoll im öffentlichen Leben förderte (Gottesdienste, Staatsschulen, konfess. Beamteneide bis 1848, Militär- und Anstaltsseelsorge, Schutz der Kirchensteuern) und finanziell unterstützte (Kultusetat), und über deren äußere Angelegenheit er Kirchenhoheit (*jus circa sacra*) forderte, während die innere Verwaltung (*jus in sacra*) dem *summus episcopus* (Fürsten) weiter verblieb. Das *jus circa sacra* wurde erstreckt auf Gütereinziehung (1813), Aufhebung (1808) und paritätische Gestaltung (1813) von Konsistorien, Union von Religionsparteien (1817), unter Beteiligung der Parlamente ausgeübt und mit Polizeimacht durchgesetzt (gegen schlesische Unionsgegner 1830). Der Staats- und Fürstengewalt gegenüber waren die Kirchen um so machtloser, je weniger organisiert (Gemeindekern, Selbstverwaltungsorgane) sie waren. Das trieb sie angesichts der Entkirchlichung des Staates (Abstellung des konfessionellen Beamteneides, Zivilstandsgesetze) zu organisatorischer Selbsthilfe. Nur aus besonderen Anlässen (Union, Zivilgesetze) kam es durch Separation zu staatsfreien Gebilden lutherischer und reformierter Freikirchen, die aber zersplittert und klein blieben (zusammen 80 000 Seelen), obwohl der Gedanke einer „Trennung“ vom Staat seit Schleiermacher fortlebte. Um kirchliche Arbeit frei vom Staatszwange wie vom Massenzwange treiben zu können, gründete man kirchliche Zweckverbände für äußere und innere Mission, Diasporapflege und Belebung des kirchlichen Bewußtseins. Andererseits suchte man, angeregt durch die Rhein.-westf. KO. (1835) mit ihrem Rückgange auf presbyterianischer Verfassung und ihrer Herausstellung eines Gemeindekerns (aktive Gemeinde), die Selbstständigkeit der Gemeinden gegenüber den Staatsorganen in den meisten deutschen Landeskirchen durch die Selbstverwaltungsorgane der Kirchenvorstände und Synoden zu sichern, ohne aber für diese Organe das *jus reformandi* in Lehrsachen zu erreichen. Mit dem Ausbau der Selbstverwaltung begann man (Uhlhorn, Sulze), die Bestrebungen der kirchlichen Zweckverbände den Gemeinden organisch anzugliedern, sie zu „verkirchlichen“ (Gemeindetage seit 1910). Der Plan einer evangelischen Reichskirche (Kirchentag 1848) wurde durch Vereinigungen von Kirchenbehörden (Deutsch-evangelischer Kirchenausschuß 1903), Synodalen und freien Arbeitsgemeinschaften (1916) nur teilweise verwirklicht, teilweise ins Internationale umgebogen (Ev. Allianz 1846, Allg. luth. Konferenz 1868). Außerhalb Deutschlands trennte man Kirche und Staat, sei es feindlich in kleri-

kaler (Belgien, Italien) oder antikerikaler (Frankreich) Tendenz, oder freundlich in Sicherung des volkskirchlichen Charakters der vom Staate dotiert entlassenen Kirche (Basel).

§ 28. Seit der Revolution 1918. Obwohl den Kirchen anfangs nach der Revolution völlige Entziehung der Staatsbeihilfen und Kirchengüter und Ausschaltung ihrer öffentlichen Rechtsgeltung drohte, kam es doch im wesentlichen nur zur Beseitigung des fürstlichen Summepiskopats und aller damit zusammenhängenden Einrichtungen (Konsistorien in früherer Rechtsstellung). Die Kirchen blieben Körperschaften öffentlichen Rechts, sogar mit Einfluß auf den öffentlichen Religionsunterricht (Art. 149 der Verfassung v. 1919), nur daß alle weiteren Privilegien hinfielen und damit alles Staatskirchentum (Art. 137). Neue Kirchenverfassungen wurden auf demokratischer Grundlage nötig; dabei rückten die Gemeinden in den Schwerpunkt, was ihren Einfluß, aber auch die kirchlichen Lasten betrifft. 1922 entstand der Deutsche evangelische Kirchenbund als Verband der Landeskirchen.

3. Verhältnis zu andern Organisationen.

Literatur: Stahl, Der christliche Staat (1858); Richter, Emanzipation der Schule v. d. Kirche (1870); Todt, Sozialism. u. chr. Gesellsch. (1877); v. Nathusius, Mitarbeit der Kirche an d. Lösung der soz. Frage (1893 f.); Simons, Freikirche, Volkskirche, Landeskirche (1895); Th. Kaftan, Vier Kapitel v. d. Landeskirche (1903); Linde, Wer hat ein Recht auf die Volksschule? (1906); Hauck, Trennung v. Kirche u. Staat (1912); v. d. Goltz, Trennung v. Staat u. Kirche (1919); Bürek, Vom Staatskirchentum zur Menschheitsrel. (1920); Althaus, Rel. Sozialismus (1921); Dibelius, Staatsgrenzen u. Kirchengrenzen (1921). — Steiner, Dreigliederung des soz. Organismus.

§ 29. Kirche und Staat. Die Eigenart der von der organisierten Kirche gepflegten Frömmigkeit gegenüber dem weltlichen Kulturleben, dem der Staat mit seinen Rechtsorganisationen dient, sperrt sich gegen eine Verschmelzung von Staat und Kirche, sei es unter maßgebender Führung des Staates (Byzantinismus, Territorialkirche; R. Rothe) oder der Kirche (Theokratie). Diese Verschmelzung ist um so mehr abzulehnen, je mehr weltliche Kultur und christliche Frömmigkeit seit dem Aufhören kirchlicher Einheitskultur auseinandergehen und der Toleranzgedanke die weltliche Kultur und die Parität den Staat kennzeichnet. In einem paritätischen, also entkirchlichten Staate ist Herrschaft des Staates über die Kirche ein innerer Widerspruch. Sie führt zur Vertretung politischer Gedanken und Ziele

im kirchlichen Leben, läßt die kirchlichen Amtsträger als Staatsbüttel erscheinen und hindert den Betrieb der kirchlichen Arbeit nach rein kirchlichen Gesichtspunkten. Diese Bedenken treffen auch das jetzt abgestellte landesherrliche Kirchenregiment, da die Maßnahmen der Landesherren leicht von staatlichen Gesichtspunkten bestimmt wurden und keine Gewähr für die Kirchenzugehörigkeit der Landesherren gegeben war. — Andererseits stehen sich christliche Frömmigkeit und weltliche Kultur nicht beziehungslos gegenüber (§ 12). Die Frömmigkeit darf auf Durchdringung der Kultur mit ihrem Geiste nicht verzichten. Darum sollten auch Kirche und Staat nicht beziehungslos bleiben (Cavour: freie Kirche im freien Staate); es gilt, ohne die innere Freiheit der Kirche zu kürzen, die rechten Beziehungen (abgesehen von der selbstverständlichen Hoheit des Staates über die Kirche) zu finden. Die gewiesene Rechtsform ist die einer öffentlichen Körperschaft, deren Wirken der Staat ebenso wie andere staatsfördernde Bestrebungen, ohne zu reglementieren und zu privilegieren, unterstützt. Dahin gehört nicht nur die finanzielle Beihilfe des Staates für kultische Zwecke und für Anstellung und Hinterbliebenenversorgung von kirchlichen Beamten, sei es laufend oder (Basel) in einmaliger Abfindung, sondern auch der Schutz der Selbstbesteuerung und der Kultveranstaltungen, sowie die Rücksicht auf kirchliche Bedürfnisse im Schulwesen (konfessioneller RU. nach den Grundsätzen der Religionsgesellschaften) und an Universitäten (akad. Vorbildung künftiger Pfarrer durch Dozenten ihrer kirchlichen Gemeinschaft). Müßte die Kirche als Privatverein ihren Gliedern den in öffentlichen Schulen fehlenden konfessionellen RU. durch privaten RU. oder die akademische Vorbildung ihrer Pfarrer durch kirchliche Seminarbildung ersetzen, so entstände zwischen Frömmigkeit und Kultur eine Kluft. Auch bei Fortdauer staatlicher Beihilfen werden sich die Kirchen darauf einrichten müssen, ihren Etat mehr als früher aus eigenem aufzubringen. Staatszwang zur Beteiligung an kirchlicher Frömmigkeitspflege (RU. der Dissidentenkinder, Militärgottesdienst) ist unzulässig. Eine grundsätzliche Nötigung, die Kirchengrenze den Staatsgrenzen anzupassen, besteht nach Wegfall des Territorialkirchentums nicht mehr; wie in einem Staate mehrere Kirchen so kann auch im Gebiete mehrerer Staaten eine Kirche sein, falls das für die Kirche zweckmäßig erscheint. Schutz und Unterstützung des einzelnen Staates wird sich dann nur auf den in seinen Grenzen liegenden Kirchenteil beziehen.

§ 30. Kirche und Schule. Die Beziehung zwischen christlicher Frömmigkeit und weltlicher Kultur (§ 12) bedingt weiter die Aufstellung des Schulerziehungsideals und damit das Verhältnis von Kirche und Schule. Da das Schulerziehungsideal von der weltlichen Kultur unablässig ist und deshalb in den Bereich des Kulturstaates fällt, ist mit der Entkirchlichung des Staates die Emanzipation der Schule von der Kirche, deren Einrichtung sie ursprünglich war, vollzogen. Solange der Staat Kulturstaat bleibt (dagegen Steiner), wird an der staatlichen Leitung des Schulwesens festzuhalten sein (gegen ultramontane Verkirchlichungstendenzen), doch nicht unter Ausschaltung des ursprünglichen Erziehungsrechtes der Eltern (gegen die Sozialdemokratie). Die durch die Revolution von 1918 endgültig beseitigte „geistliche“ Schulaufsicht war nicht kirchlicher Art, sondern ein den Pfarrern vom Staate übertragenes Nebenamt, auf das der Staat mehr Gewicht legte als die Kirche. — Gleichwohl kann die Kirche, welche die weltliche Kultur durch christliche Frömmigkeit zu heiligen sucht, der Schulfrage gegenüber nicht uninteressiert sein, da es sich darum handelt, ob die Schule dies ihr Bestreben fördert oder stört. Eine Neutralität der Schule gegenüber den um Geltung in unserer Kultur ringenden Welt- und Lebensanschauungen (rein weltliche Staatsschule) würde ihrer Erziehungsaufgabe das wesentliche Erziehungsmittel einer charaktervollen Gesinnungspflege rauben und kann daher nicht als Weg empfohlen werden, um die geistige Zerspaltetheit unseres Volkes zu überbrücken. Es genügt auch nicht, solche grundsätzlich neutrale Haltung äußerlich zu ergänzen durch Anhängung getrennter Religionsstunden für verschiedene konfessionelle Schülergruppen (Gemeinschaftsschule), da dann die Erziehung ihren einheitlichen Charakter verliert. Darum wird die Kirche namens der ihr angehörigen und nahestehenden Erziehungsberechtigten gesetzliche Festlegung christlich-konfessioneller Schulen (Bekenntnisschule), in denen ihr Nachwuchs erzogen wird, als Korporation öffentlichen Rechts fordern, aber zugleich dem paritätischen Staate das Recht zugestehen, auf Antrag Beteiligter auch Schulen für nichtchristliche Weltanschauung (Weltanschauungsschulen) einzurichten.

§ 31. Kirche und Gesellschaft. Neben Staat und Schule tritt in Beziehung zur Kirche die bürgerliche Gesellschaft, sofern sie auf der Grundlage des Humanitätsgedankens Volkswohlfahrt treibt, deren volkerzieherische Seiten sich mit der volkerziehenden

(§ 21) Frömmigkeitspflege der Kirche berühren. Die sich hieraus für das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft ergebenden Fragen sind am eingehendsten in Kreisen der Innern Mission erörtert, um das Verhältnis von Innerer Mission und humanitärer Wohlfahrtspflege zu bestimmen. Eine Reihe von Arbeiten sittlicher Volkserziehung (z. B. Rettungsarbeit, Kinderbewahrung, Jugendpflege, Kampf gegen Unmäßigkeit, Unsittlichkeit und Schmutz in Wort und Bild, Beeinflussung der Tagespresse, Förderung der Sparsamkeit, der Arbeitssamkeit, der Sonntagsheiligung und des Familienlebens) kann von Kirche und Gesellschaft gleicherweise in Angriff genommen werden, da diese zunächst im Bereich des Humanitätsgedankens liegenden Bestrebungen auch zugleich, sofern das Christentum den Humanitätsgedanken vollendet (§ 12), der kirchlichen Frömmigkeitspflege zugehören. Die auf diesem Gebiete entwickelte Tätigkeit der bürgerlichen Gesellschaft darf die Kirche um so mehr begrüßen, je mehr hinter der humanitären Arbeit letztlich christlicher Erziehungsgeist wirksam wird und daher die im Christentum beschlossenen sittlichen Kräfte nicht verschlossen, sondern erschlossen werden. In diesem Falle wird die Kirche in der Durchführung der Wohlfahrtspflege ein Zeugnis davon erblicken dürfen, daß das Wirken der Kirche aufs Volksganze (§ 21) nicht vergeblich gewesen ist, sondern diesem christliche Ideen eingepflanzt hat. Wird jedoch in der Wohlfahrtspflege der Humanitätsgedanke im Gegensatz zum Christentum gebracht (sittlicher Idealismus eigner Kraft mit Ablehnung des christlichen Gedankens der erlösenden Gnade), so kann die Kirche darin nur eine gefährliche Fehlentwicklung sehen. Um dieser vorzubeugen, wird sie bestrebt sein, sich an der bürgerlichen Wohlfahrtspflege ihrerseits zu beteiligen, aber darüber hinaus auch (gegen Schöll), soweit das nötig erscheint, Konkurrenzunternehmungen kirchlicher Art ins Leben zu rufen, um in diesen den christlichen Geist um so reiner zu entfalten. Auch solche selbständigen kirchlichen Unternehmungen können hernach in nachbarliche Fühlung mit den außerkirchlichen Wohlfahrtsbestrebungen treten, um trotz Wahrung grundsätzlicher Differenzen praktisch zusammenzuarbeiten.

4. Organisation der Gesamtkirchen.

Literatur: Schleiermacher, Vorschlag z. e. neuen Verfassung d. prot. Kirche im preuß. Staat (Abdruck: Ztschr. f. KR. 1861); Th. Harnack,

Die freie luth. Volkskirche (1870); H. v. d. Goltz, Grenzen der Lehrfreiheit (1873); Rade, Reine Lehre, e. Forderung des Glaubens u. nicht des Rechts (1900); Kaftan, Vier Kapitel v. d. Landeskirche (1903); Mulert, Lehrverpflichtung (1904); Ecke, Unverrückbare Grenzsteine (1905); Schlatter, Recht u. Geltung des kirchl. Bekenntnisses (1907); Ihmels, Bekenntnis der Kirche und Diener der Kirche (1914); Zöllner, Die Minoritäten in der preuß. Landeskirche (1917); Berner, Schutz der kirchl. Minderheiten (1919); Hilbert, *Ecclesiola in ecclesia* (1920).

§ 32. Leitung der Gesamtkirchen. An die Fragen der äußeren Abgrenzung der Kirche gegen Staat, Schule, Gesellschaft (§§ 29—31) reihen sich die Fragen ihrer inneren Organisation, sowohl der Gesamtkirchen wie der Einzelgemeinden. Gesamtkirchen sind die selbständigen aus Einzelgemeinden zusammengesetzten Kirchengebiete, die als alte Territorialkirchen (§ 25) teils heutigen (Sachsen, Württemberg), teils früheren (Preußen, Bayern) Territorien entsprechen oder auch als Freikirchen (Altthlutheraner, Niedersächs. Konföderation) Territorialgrenzen überschreiten, in beiden Fällen grundsätzlich Verschmelzung mit anderen gleichartigen Gesamtkirchen (oder wenigstens einen Kirchenbund) gestatten. Für ihre Leitung sind drei, miteinander kombinierbare, Formen möglich: 1. persönliche bischöfliche Leitung (Skandinavien, angelsächsische Episkopalkirchen), 2. behördliche Leitung (Oberkirchenrat, Oberkonsistorium, Oberkirchenkollegium usw.), 3. synodale Leitung (Generalsynode, Landessynode). Da es Behörden und Bischöfe eignen Rechts nicht gibt, so ist nach Zerbruch des Staatskirchentums (§ 28) die erst im 19. Jahrhundert (§ 27) aus reformiertem (§ 26) in lutherisches Kirchengebiet übernommene, aber darum nicht unlutherische Presbyterial- und Synodalverfassung unentbehrlich geworden, also die synodale Kirchenleitung. In der Gesamtsynode wird neben einer Mehrheit von Laien (meist $\frac{2}{3}$, darunter ein Teil Kirchenvorsteher, um organische Verbindung mit der Gemeindevertretung zu wahren) der theologische Pfarrerstand als die in Kirchensachen Sachverständigen gebührend vertreten sein müssen, in geringerem Maße auch Fachmänner für juristische und s. § 34). Unter den verschiedenen Wahlformen (Urwahlen oder Wahlen durch Gemeindevertreter, frei oder nach Listen, Verhältniswahlen oder reine Mehrheitswahlen) spricht für Wahlen durch Gemeindevertreter, daß so die Gemeinden als kleine Bezirkseinheiten in den Wahlen zur Geltung kommen und kirchliche Parteikämpfe beschränkt werden. Da die Synoden nur auf Zeit gewählt werden, bedarf die

Gesamtkirche neben der Synode und ihrem Ausschuß eine ständige Oberbehörde, die von der Synode (nicht durch Zuwahl, was eine Kluft zwischen Behörde und Synode brächte) zu bilden und zu ergänzen ist. Der bei Behörden naheliegenden Gefahr bürokratischer Verwaltung beugt am besten die persönliche Spitze eines Landesbischofs (Kaftan, Hilbert) vor, die nicht hierarchisch zu sein braucht.

§ 33. Wahrung des evangelischen Christentums im Kirchentum. Die demokratische Verfassung der Gesamtkirche (§ 32) bringt eine doppelte Gefahr der Majorisierung: durch unchristliche Massen und durch unevangelische Auffassung des Christentums. Als Mittel gegen die erste Gefahr nennt man: Kirchenzucht, Sonderung eines engeren Gemeindegemeins, Erziehung durch kirchliche Arbeit, Sammlung von losen Kerngemeinden. Die zumal auf reformiertem Boden gepflegte, aber auch in lutherischen Symbolen (C. A. 28, Ap. 7. 8, ASm. III 9) anerkannte, im 19. Jahrh. (Eisenacher Beschlüsse 1853) neu belebte Kirchenzucht ist eigentlich nicht seelsorgerliche Maßnahme noch Strafe, sondern Abwehrmaßnahme gegen öffentliche Ärgernisse und als solche nötig zum Selbstschutz der Kirche als Gesellschaft zur Frömmigkeitspflege. Aber die auf Grund solcher Ärgernisse erfolgende Kirchenzucht (von der Zurechtweisung kirchlicher Beamter und Vertreter bis zum Ausschluß von Kirchengliedern) kann als gesetzliche Maßnahme die Schäden des Massenkirchentums nicht überwinden und hat daher für die Kirche mehr symbolische als praktische Bedeutung. Eine Übung der Kirchenzucht aber in dem Sinne, daß wer nicht kirchliche Garantieerklärungen oder Bekenntnisunterschrift gibt, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen würde, sprengt die Volkskirche. Eine Scheidung von Gemeindegliedern und Eingepfarrten, also Kirchengliedern erster und zweiter Klasse (Luthers Deutsche Messe), hat sich geschichtlich in reformierten Kirchen (§ 26) entwickelt (Enrolled members in England). Schleiermacher empfahl Beschränkung der aktiven Gemeinderrechte auf den engeren Kreis, während der weitere Kreis Arbeitsobjekt ohne kirchliche Rechte bliebe; dies legte die Rhein.-westf. KO. (1835) so fest, daß die Konfirmation Form des Beitritts zur engeren Gemeinde wurde (§ 48). Abgesehen von allen Bedenken und Schwierigkeiten einer solchen nur durch Kirchenzucht möglichen Scheidung führt die Entrechtung der Kirchenglieder zweiter Klasse zu einer die kirchliche religionspädagogische Fragen (über Vertreter von Zweckverbänden

Einwirkung auf sie unterbindenden Kluft (Hilbert, Schian). Eine eigentliche Scheidung bedeutet es noch nicht, als Voraussetzung für kirchliches Wahlrecht eine allgemeine Erklärung zu den Tendenzen des Kirchentums zu fordern (Stöcker). Unter Absehen von aller förmlichen Scheidung will im Anschluß an Sulze der „Evang. Gemeindetag“ (Stock, Schian, Matthes) durch Organisation kirchlicher Gemeindearbeit aus den Massen lebendige Gemeinden erziehen. Soweit dabei die Voraussetzung eines „unbewußten“ Christentums auch bei den Massen (§ 13) die Hoffnung begründet, auf diesem Wege alle Kirchenglieder zu „Seelsorgern“ zu erziehen (Sulze), ist solcher Optimismus falsch (Niebergall, Hilbert). Wertvoll dagegen ist der Gesichtspunkt, daß durch kirchliche Tätigkeit kirchliches Interesse und Frömmigkeit angeregt werden (motorischer Weg der Religionspsychologie, § 6), vorausgesetzt, daß die Beteiligten dabei unter den Einfluß des Evangeliums kommen. Durch Organisation der Gemeinde zur Arbeitsgemeinschaft tritt eine Selbstaulesung der tätigen Gemeindeglieder und damit eine Zunahme ihres Einflusses gegenüber den untätigen Massen ein. Damit führt die Organisation der Gemeindearbeit (§ 37) zur Bildung von Gemeindekernen Kirchentreuer, in denen allein die Volkskirche die Gewähr ihrer Qualität und Stoßkraft hat (Hilbert, Gemeindetag). Für die Bildung dieses Gemeindekerns ist wichtig Sammlung ums Evangelium und zur Arbeit, also kirchliche Gemeinschaftspflege, aber gefährlich jede Sonderung des Kerns von der Masse; denn nur wo jedem die Beteiligung an diesem Gemeinschaftsleben ohne weiteres offen steht und daher die Gemeinschaftspflege als Einrichtung der Kirche erscheint, wird der Kern die Volkskirchen ertüchtigen und nicht sprengen. — Der Gefahr einer Majorisierung des biblisch-evangelischen Christentums durch abweichende Richtungen will die kirchliche Bekenntnisgeltung (§ 21) vorbeugen, indem für die kirchliche Arbeit Bekenntnisse als Arbeitsnormen aufgestellt werden, wobei das seit dem Westfälischen Frieden (§ 25) aufgehobene *jus reformandi* (d. h. das Recht zu neuer Bekenntnisbildung) den Gesamtkirchen zuerkannt werden muß. Nun verbietet die Eigenart der Religion eine äußerlich juristische Handhabung der Bekenntnisse (§ 16), und die lebendige Entwicklung des Christentums (vgl. die Eigenart der kirchengeschichtlichen Perioden) fordert für Spannungen zwischen kirchlicher Arbeit und Bekenntnissen einen nicht durch „unverrückbare Grenzsteine“ (Ecke) abgrenzbaren

Spielraum. Daher muß es zwar eine in besonderen Fällen anwendbare Lehrzucht geben; doch wird dabei verschiedenen religiösen Auffassungen soviel Raum in der Kirche zu geben sein, daß sich in ihr religiöse Gruppen zu getrennter Frömmigkeitspflege sondern können (z. B. Gemeinschaft, Bekenntnisfreunde, Freunde evangelischer Freiheit). Religiöse Minderheiten bedürfen dann eines Minoritätenschutzes (Zöllner, Berner) für gesonderten Kultusbetrieb. Dieser Schutz ermöglicht echtchristliche Frömmigkeitspflege auch bei abwegiger Entwicklung der kirchlichen Mehrheiten und führt den Toleranzgedanken in den weiten Rahmen des Volkskirchentums ein. Macht die Schärfe der Gegensätze die Kircheneinheit unmöglich, so muß den Minderheiten unter Anteil an den kirchlichen Gütern die Separation freistehen (vgl. die Reformationskirchen), wie umgekehrt, wenn frühere Gegensätze ihre kirchentrennende Kraft verlieren, Union möglich sein muß.

§ 34. Kirche und evangelische Zweckverbände. Ist das amtliche Kirchentum mit seinen Organen zur Durchführung einzelner, zumal neuer kirchlicher Aufgaben nicht fähig oder willig, so werden evangelische Zweckverbände (Missions-, Bibel-, Traktatgesellschaften, Innere Mission, Vereine für Gemeinschaftspflege, Diasporapflege, Jugendpflege, soziale, Sittlichkeits- und Mäßigkeitsbewegung), also kirchliches Vereinswesen, berechtigt und nötig (vgl. E. v. d. Goltz). Dies liegt teils an Verweltlichung des Kirchentums, in welchem Falle die Zweckverbände volksmissionarische Aufgaben am Kirchentum bekommen (Wichern: Arbeit des heilerfüllten Volks am heillosen Volk), teils an der Eigenart der Aufgaben, die eine bewegliche Pioniertruppe als Träger fordern. Immer aber sollte „Verkirchlichung“ dieser Zweckverbände im Auge behalten werden (Uhlhorn, Sulze, Schian), damit die Arbeit nicht nebenkirchlich oder widerkirchlich wird, — also entweder organische Verbindung mit den Organen der Kirche (Vertretung der Verbände in Synoden und Vorständen, Gestaltung der Ortsgruppen zu kirchlichen Ausschüssen) oder Umwandlung in amtlich kirchliche Arbeiten (z. B. Kindergottesdienste). Nicht zu den Zweckverbänden gehören (gegen v. d. Goltz) die theologischen Fakultäten; sie sind staatliche Hochschulen (§ 29).

5. Organisation der Einzelgemeinden.

Literatur: v. Ruckteschell, Personalgem. oder Lokalgem.? (1900); Schian, Evang. Kirchengem. (1907); Stephan, Kirchl. Stellung des Religions-

lehrers (1910); Mahling, Soziale Bedeutung der chr. Gem. (1910); Lebendige Gemeinden, Festschr. f. Sulze (1912); Schian, Gegenwärt. Stand der Gemeindeorganisation (1913); Naumann, Die Reformatoren u. der Gemeindegedanke (1918); Curtius, Die Kirche als Genossenschaft der Gemeinden (1919). — Grünberg, Art. Gemeindearbeit u. Gemeindeorganisation (in RE⁹ 23, 502ff.).

§ 35. Stellung zur Gesamtkirche. Das normale Verhältnis von Gesamtkirche und Einzelgemeinde (Zentralisation und Dezentralisation) ist nicht aus der Geschichte (§ 24), sondern im Blick auf den Anteil beider an der Frömmigkeitspflege zu bestimmen. Gegen eine zunächst naheliegende independentistische Dezentralisation sprechen vier Gründe: 1. Die Einzelgemeinde ist zwar der eigentliche Ort der Frömmigkeitspflege in Kultus, Seelsorge und Gemeinschaftspflege, steht aber mit ihrem religiösen Leben in geschichtlichen Zusammenhängen, die durch Einordnung in eine Gesamtkirche organisatorisch festgehalten werden. 2. Bei der Unbeständigkeit und Beweglichkeit lokaler Organisationen wird die Stetigkeit der Gemeindearbeit erst vom Kirchenganzen gesichert. 3. Ein größerer Verband gleicht finanzielle Unterschiede zwischen reichen und armen Gemeinden aus. 4. Örtliche Streitigkeiten und fehlsame Entscheidungen der Gemeinden können von der Gesamtkirche ausgeglichen werden. Darum schließen sich in eigenstem Interesse isolierte Auslandsgemeinden an Gesamtkirchen an. Am glattesten vollzieht sich der zentralisierende Einfluß der Gesamtkirche, je mehr die Gemeinden nur Arbeitsgebiete sind; er wird von dezentralisierenden Bestrebungen um so mehr gehemmt, je mehr die Gemeinden Arbeitsgemeinschaften werden. Da dieser Zustand erwünscht ist, sind der gemeindlichen Selbstverwaltung so weite Grenzen zu ziehen, daß ihr Eigenleben nicht durch Gleichförmigkeit erstickt wird und ihre Beweglichkeit Erstarrung hindert. — Hieraus folgt das Recht gemeinsamer Ordnungen (Bekenntnisse, Agenden, Gesangbücher, Katechismen), aber auch die Freiheit, die Agenda so zu gebrauchen, daß die Weiterentwicklung des Kultus nicht ausgeschlossen wird. Der Pfarrerstand gehört zwar eng zur Einzelgemeinde (Absetzbarkeit nicht ohne ihren Wunsch), muß aber im Standesinteresse Rückhalt an der Gesamtkirche haben (Prüfungen, Ordination, Bestellung, Versetzung im Interesse des Dienstes, Ruhestand); damit alle Pfarranwärter angestellt werden, muß Gemeindewahl der Pfarrer mit Ernennung durch die Gesamtkirche abwechseln. Wie

durch die Synoden die Gemeinden ihre Interessen vertreten, so hat in den Visitationen die Gesamtkirche ein Mittel zur Überwachung des gedeihlichen Einlebens der Gemeinden ins Kirchenganze. Weil unmittelbarer Verkehr mit den Gemeinden, zumal wenn er persönlich statt schematisch gestattet wird, die Kirchenbehörde stark belasten müßte, sind als Zwischeninstanzen Kirchenkreise nötig mit Kreissynoden und Aufsichtsbeamten (Superintendenten, Pröpsten, Dekanen), d. h. Geistlichen, welche ihr Aufsichtsamt als Vertrauensmänner ihres Kreises und Organe der Gesamtkirche ausüben und daher entweder von den Synoden aus den Pfarrern des Kreises gewählt oder — was wegen der größeren Auswahl besser ist — von der Behörde aus den Pfarrern der Gesamtkirche in ein mit dem Aufsichtsamt verbundenes Pfarramt berufen werden.

§ 36. Ämter der Einzelgemeinde. Die Gemeindeämter bezwecken teils Gemeindedienst (Frömmigkeitspflege) teils Gemeindegiment (Verwaltung). Unter den Ämtern des Gemeindedienstes (Klerus) stehen voran die Hauptämter (clerus major) des Dienstes am Wort: das Pfarramt mit seinen im Kultus zentralisierten Aufgaben und das Amt der Religionslehrer, welche bekenntnismäßigen Religionsunterricht erteilen (§§ 30, 50). Diese Diener am Worte stehen grundsätzlich gleich, weder Pfarrer über Pfarrer, noch Pfarrer über Religionslehrer. Ihr Amt ist Gemeindedienst unbeschadet der gesamt-kirchlichen Bestallung des Pfarrers und der staatlichen Anstellung des Religionslehrers. Hilfsämter des Gemeindedienstes (clerus minor) haben Küster (Hilfsarbeit in Sachen des Kultus), Gemeindediakonen = Gemeindehelfer und Gemeindehelferinnen (beides Hilfsarbeiten in Sachen der Seelsorge mit beschränktem Dienst am Wort); die Gemeindediakonissen dienen, wie sich dies Amt entwickelt hat, wesentlich der Armen- und Krankenpflege und damit nur mittelbar der Frömmigkeitspflege. Das altdotierte und vielfach vom Schulamt getrennte Küsteramt läßt sich mit dem des Gemeindehelfers in einer Person verbinden. Um diese besoldeten Kräfte schart sich nach Bedarf ein Kreis unbe-soldeter Helfer und Vertrauensmänner. — Für das sowohl mit Vermögensverwaltung (Gebäude, Grundstücke, Steuern, Besoldungen, Anstellung eines besoldeten Rechnungsführers) als mit Aufsicht über kirchliches Leben und Arbeiten in der Gemeinde betraute kollegiale Amt des Gemeindegiments empfahl Sulze zwei getrennte Kollegien: Kirchenvorstände und Presbyterien, damit die Aufsicht über das

kirchliche Leben nicht hinter der Vermögensverwaltung zurückstehe. Aber beides läßt sich, weil die Vermögensverwaltung der Frömmigkeitspflege dienen soll, nicht wohl scheiden; so sind beide Arbeitszweige im Kirchenvorstande (Presbyterium) zu vereinigen. In diesem werden naturgemäß die Pfarrer und Vertreter der Religionslehrer und Hilfsämter Sitz und Stimme und ein Pfarrer den Vorsitz haben; umgekehrt ist Betätigung der Kirchenvorsteher als unbesoldete Helfer erwünscht. In nicht zu kleinen Gemeinden ist die Zwischenstufe einer Gemeindevertretung zwischen Kirchenvorständen und Gemeindeversammlungen erwünscht.

§ 37. Gemeindeorganisation. Zur Durchführung der Arbeit im Sinne einer Arbeitsteilung der Ämter und eines Herankommens der kirchlichen Arbeit an alle genügt nicht das bloße Dasein der Ämter; es bedarf einer Organisation und zwar zunächst einer klaren Abgrenzung nicht zu großer, übersehbarer Kirchengemeinden nach dem Prinzip der Lokalgemeinden (Parochien). Die um einen Pfarrer von seinen Anhängern willkürlich gebildeten Personalgemeinden können als unständig kein organisatorisches Prinzip abgeben. Der mit Lokalgemeinden verbundene Parochialzwang für Amtshandlungen kann aus wichtigen Gründen (Gewissen, pietätvolle Anhänglichkeit an frühere Gemeinden) von Fall zu Fall durch Ausstellung eines Entlasscheines oder für einzelne Personen durch Option einer anderen Gemeinde gelockert werden; darüber hinaus gilt das Recht von Minderheiten auf besonderen Kultus (§ 33). Nötig ist weiter Gliederung der Kirchengemeinden, zunächst in Seelsorgegemeinden nach Zahl der Pfarrer (also nicht Amtswochen, sondern Amtsbezirke, in die sich der Pfarrer einlebt), dann nach Zahl der seelsorgerlichen Hilfskräfte in Seelsorgebezirke und -Quartiere (Unterbezirke). Zur Kontrolle über die Gemeindeglieder (Bestand, Zu- und Abgänge, Amtshandlungen, Besuche) sind Familienlisten (mit Personalien aller Hausgenossen) unter Aufsicht der Pfarrer möglichst von den Vertrauensleuten zu führen und beim Wegzuge der neuen Gemeinde einzuliefern. Endlich findet die organisierte Gemeindearbeit ihren lokalen Mittelpunkt im Gemeindehaus (vor Einrichtung von Gemeindearbeit bauten die Zweckverbände Vereinshäuser) als der Stätte für Gemeindeversammlungen, Vereine, Sitzungen und das sog. Gemeindeamt (Büro). Eine solche, nur in kleinen Gemeinden ganz entbehrliche Organisation gibt den Rahmen ab für den Betrieb der Frömmigkeitspflege.

III. Kirchliche Jugendernziehung.

(Katechetik.)

1. Einleitung.

Literatur: Lehrbb. der ev. Katechetik v. Kraußold (1843 *1880). Palmer (1844), v. Zezschwitz (1863ff.), Th. Harnack (1882), v. Scheele (1886), Buchrucker (1889), Sachsse (Kirchl. Erziehung 1897), Gottschick (Homil. u. Kat. 1908), Steinbeck (Kchl. Jugenderziehung 1914), Eckert, (Kchl. Unterricht I 1915); kath. Katechetiken v. Hirscher (1834), Krieg (1913). Ferner: Schulze, Einheitliche Christenlehre (1887f.); Zange, Didaktik u. Methodik d. ev. RU. (1897); Reukauf-Heyn, Ev. RU. (1900ff.); Baumgarten, Neue Bahnen (1903); Förster, Jugendlehre (1904); Kabisch, Wie lehren wir Religion? (1910); Richert, Hdb. f. d. ev. RU. (1911); A. Horneffer, Rel. Volksbildung (1920); Pfennigsdorf, Wie lehren wir Evang.? (1921). — Als Serien: Evers-Fauth, Hilfsmittel zum ev. RU (seit. 1892); Zeitfragen ev. Pädagogik (seit 1916).

§ 38. Notwendigkeit der kirchlichen Jugenderziehung. Die in Nachwuchskirchen übliche Kindertaufe wirkt nicht magisch (Taufwiedergeburt), sondern durch den Glauben. Dieser kommt aber aus dem Evangelium und kann daher nicht schon in dem fürs Evangelium noch nicht aufnahmefähigen Täuflinge vorhanden sein, sondern erst durch späteres Hören des Evangeliums geweckt werden. Dieser Tatbestand nötigt zwar nicht zur Preisgabe der Kindertaufe, wohl aber zu einer auf den Glauben hinzielenden Tauferziehung der durch die Taufe der Kirche einverleibten Kinder seitens der Kirche und ihrer Organe. Nur soweit diese Tauferziehung gewährleistet erscheint, kann die Kindertaufe gerechtfertigt werden; andernfalls müßte die Kindertaufe der Erwachsenentaufe weichen, wie solche in den Missionskirchen als Abschluß einer vorangehenden Proselytenerziehung besteht. Das aber würde eine Einbuße der Kirche bedeuten, sofern dann viele nicht durch kirchliche Erziehung und Taufe erreicht würden. Hieraus folgt die Notwendigkeit geordneter kirchlicher Jugenderziehung als eines Teils der christlichen Frömmigkeitspflege.

§ 39. Die Theorie der kirchlichen Jugenderziehung. Diese Theorie ist im 19. Jahrh. meist Katechetik benannt, entsprechend dem seitens der alten Kirche übernommenen profanen Sprachgebrauch, wonach *κατηχεῖν* (catechizare) eine Mitteilung elementaren Wissens bedeutet, das über das *ἀγνοεῖν* hinausragt, aber hinter dem *ἀκριβῶς εἰδέναι* zurückbleibt (Lk. 1, 4, Act. 18, 25). Darnach heißen die im

christlichen Taufunterrichte Stehenden Katechumenen, ihr Stand Katechumenat, der Unterricht selbst Katechese (*κατήχησης*) oder Katechismus (*κατήχισμός* — so noch gelegentlich bei Luther, z. B. Deutsche Messe WA. 26, 76). Erst von da aus wurde catechismus zur Bezeichnung des einschlägigen Unterrichtsstoffes (Luther: den Katechismus predigen, treiben, lernen, sein Schüler bleiben; daher die Titel Institutiones catecheticae seit 1613 und Theologia catechetica seit 1722 für die Lehre vom kirchlichen Unterrichtsstoffe) und schließlich des diesen Unterrichtsstoff enthaltenden Lehrbuchs (so Luther seit 1525; als Buchtitel zuerst bei Althamers Catechismus 1528). Die irrige humanistische (Althamer) Deutung des *κατήχειν* als fragende Unterredung (mit dem „Echo“ der Antwort) brachte Begriffsumbiegungen: Katechese = Unterredung in Frage und Antwort, Katechismus = Buch in Frage und Antwort, Katechisierung oder Katechetik = Methodik des unterredenden Unterrichts, wobei man seit 1770 die damals aufkommende entwickelnde Weise der Unterredung „katechetische“ Lehrform nannte, ob sie religiösen Inhalt hatte oder nicht (Müller 1778, Gräffe 1795, Dinter 1800). Im 19. Jahrh. begründete Schleiermacher die Verwendung des Worts Katechetik für die Lehre von der kirchlichen Jugendziehung: von seinen Nachfolgern baute v. Zetzschwitz die Terminologie am eingehendsten aus durch Gliederung der Katechetik in Katechumenat (Lehre v. d. kehl. Erz.), Katechismus (Unterrichtsstoff) und Katechese (Unterrichtsmethode). Neuerdings wird der mehrdeutige Ausdruck Katechetik für unsere Disziplin ersetzt durch „Kirchliche Erziehung“ (Sachsse), „Kirchliche Jugendziehung“ (Steinbeck), „Kirchlicher Unterricht“ (Eckert) oder „Religionsunterricht“ (Clemen, Niebergall). Die beiden letzteren Bezeichnungen schränken indes zu sehr ein; denn neben den speziellen Fragen des RU. (Stoff, Methoden, didaktische Stoffverteilung) sind die grundlegenden Gesamtprobleme kirchlicher Jugendziehung zu erörtern.

2. Geschichte der kirchlichen Jugendziehung.

Literatur: Langemack, *Historia catechetica* (1729ff.); Ehrenfeuchter, *Z. Gesch. des Katechismus* (1857); Bodemann, *Katechet. Denkmale der ev.-luth. Kirche* (1861); Göbl, *Gesch. der Katechese im Abendlande* (1880); Probst, *Gesch. der kath. Katechese* (1887); Schumann-Sperber, *Gesch. des RU.* (1890); Caspari, *Die ev. Konfirmation* (1890); Buchwald, *Entsteh. der Katechismen Luthers* (1894); Diehl, *Z. Gesch. der Konfirm.* (1897); Fricke, *Luthers Kl. Kat. in s. Einwirk. auf d. kat. Lit. des Reform.-*

Jahrh. (1898); Wiegand, Symbol und Katechumenat (1899); Schian. Sokratik im Zeitalter d. Aufkl. (1900); Cohrs, Ev. Katechism.versuche vor Luthers Enchiridion (1900ff.) u.: Katechismen u. Katechismusunterr. (RE⁹ 10, 135ff.); Bahleke, Stellung der Philanthropisten z. RU. (1901); Dibelius, Das VU. (1903); Reu, Quellen z. Gesch. des kchl. Unt. 1530—1600 (1904ff.); Eberhard, Reformbestrebungen d. Gegenw. auf d. Gebiete des RU. (1908); Hansen, Gesch. d. Konfirm. (1911); Meyer, Luthers Gr. Kat. (1914); Frenzel, Z. kat. Unterweis. i. Zeitalter d. Reformat. u. Orthod. (1915); Albrecht, Luthers Katechismen (1915, vgl. WA. 30 I).

§ 40. Im Mittelalter. Den geschichtlichen Rückblick, der zum Verständnis der Gegenwartsfragen hilft, beginnen wir nicht mit dem altkirchlichen Proselytenkatechumenat, da dieser nicht Jugenderziehung war, sondern mit Karl d. Gr., durch den der Plan eines geordneten Kinderkatechumenats in gewisser Anlehnung an den altkirchlichen Proselytenkatechumenat entworfen ist, aber in Verbindung mit allgemeinem Volkskatechumenat (karoling. Kapitularien bei Wiegand 324): Jeder Getaufte soll die beiden heiligen Formeln lernen, welche einst vor der Proselytentaufe gelernt waren, VU. und Credo; die Priester sollen sie dem Volke erklären, Eltern und Paten sie den Kindern einprägen, niemand vor ihrer Erlernung Pate werden. Später diente zur Kontrolle dieser Erlernung hauptsächlich das Beichtinstitut. Zu diesen beiden „Patenhauptstücken“ (v. Zezschwitz) kamen allmählich weitere Lehrstücke, bes. ethischen Inhalts (Todsünden, Doppelgebot der Liebe, Barmherzigkeitswerke, Dispositionsschemen für Sündenarten, Seligpreisungen, Geistesgaben, Geistesfrüchte usw.), vor allem aber seit etwa 1200 das Ave Maria (Rosenkranzgebet) und der Dekalog (Beichtverhör), welche an Rang den Patenhauptstücken gleich kamen und mit ihnen zu Ende des Mittelalters die vier Hauptstücke ausmachten, deren herrschende Folge (VU. mit Ave Maria, Credo, Gebote) so erläutert wurde, daß gottgefälliges Rosenkranzbeten rechten Kirchenglauben fordere, dieser aber durch gute Werke formiert sein müsse (Surgant 1502). Die vielfach lässige Einprägung dieser Hauptstücke ins Volk wurde seit den Reformkonzilien des 15. Jahrh. eifriger getrieben und damit eine reiche, aber unselbständige religiöse Volksliteratur mit Auslegung der Haupt- und sonstigen Lehrstücke (Himmelsstraße, Himmelstür, Licht der Seele usw.), besonders des Dekalogs (vgl. die sog. „Spiegel“: Sünder-, Christen-, Laien-, Tugendspiegel usw.), weniger des VU. (s. bei Dibelius) und des Credo (Erkl. der 12. Art., Ausl. d. Glaub.) angeregt. Die mechanische Art des Einprägens ist

aus Wolfs († 1468) Beichtbüchlein ersichtlich. Zu wirklich ausgebautem Jugendkatechumenat kam es dabei nicht, da Eltern und Paten oft versagten, die Schulen, auch wo sie diese Dinge trieben (humanist. Brüder v. gemeins. Leben), nicht von allen besucht wurden, und die Priester hierin wenig taten (gegen Janssens Beschönigungen vgl. Urteile von Katholiken der Reformationszeit wie Nausea). Nur die böhmischen Brüder richteten einen besonderen kirchlichen Jugendunterricht mit abschließender Prüfung und Segnung ein (1468) und verfaßten dafür einen Leitfaden (die sog. böhm. Kinderfragen, verdeutsch 1522).

§ 41. Luther. Wie Erasmus 1522 zur Nachahmung der böhmischen Brüder aufforderte, hat Luther seit 1520 neben dem Volkskatechumenat, den er in Predigt (seit 1516, noch 1523 Predigten über die mittelalterlichen 4 Hauptstücke), Beichte (als Verhör) und Volkschriften (Kurze Form 1520, Betbüchlein 1522) pflegte, zur Unterstützung und Anregung der elterlichen Arbeit einen planmäßigen Jugendkatechumenat gefordert, sei es in der Form des RU. an den (Latein-)Schulen (An den chr. Adel 1520), für den dann bald Lehrbücher entstanden (Melanchthon 1524, Ickelsamer, Gerhart, Toltz 1525, Agricola 1527 usw.), sei es durch besondere kirchliche Kinderlehren (Agricola als „Katechet“ in Wittenberg 1523), für welche er auf Hausmanns Veranlassung seit 1525 „Katechismen“ anregte (Bader 1526, Capito 1527, Gräter, Althamer, Brenz 1528); diese Lehrbücher und Katechismen ruhten vielfach auf den böhmischen Kinderfragen und Luthers Kurzer Form (s. Cohrs). Als Herbst 1523 Bugenhagen nach Wittenberg kam, verabredeten Luther und er vierteljährliche Katechismuspredigten (je 8 Predigten im Laufe von 14 Tagen) und legten dabei spätestens 1525 (Albrecht), doch wohl schon 1523 unter Ausscheidung des Ave Maria und Zufügung von Taufe und Abendmahl fünf Hauptstücke fest, von denen die drei ersten als Zusammenfassung der ganzen „christlichen Lehre“ galten. Für diese 3 ersten Hauptstücke hat Luther (die Ausnahmen sind nur scheinbar — gegen Achelis) an der im Mittelalter sehr seltenen Folge Gebote, Glaube, VU. festgehalten und diese Folge, wohl gegensätzlich gegen Surgant, begründet, nicht damit, daß das Gesetz nur Propädeutik sei und den Weg zur Schuldbefreiung im Evangelium weise (v. Zezschwitz), sondern damit, daß uns das Gesetz die Ohnmacht eignen Könnens, der Glaube die Quelle der Kraft und das VU. den Weg zur Kraft weise, damit wir so

das christliche Lebensideal des Gesetzes erfüllen können. Luthers katechetische Hauptleistung liegt in seinen Katechismen; diese entstanden im Zusammenhange mit der kursächsischen Visitation, an der sich Luther seit 22. X. 1528 beteiligte, und hatten zur Grundlage (s. Buchwald) die 3 Reihen von Katechismuspredigten, welche Luther 1528 in Vertretung Bugenhagens im Mai (P¹), September (P²) und Dezember (P³) hielt, und in welchen die volkspädagogischen Gesichtspunkte der Visitatoren (vgl. Melancthons „Unterricht der Visitatoren“ 1528 mit der Betonung der Gesetzespredigt, der Gottesfurcht, der kirchlichen Ordnungen) in steigendem Maße (bes. in P³) zur Geltung kamen. Der als Handreichung für Katechismuspredigten gedachte Große Katechismus ist eine Zusammenflechtung dieser 3 Predigtreihen; Luther hatte schon vor der Visitation und vor P³ begonnen, P¹ und P² zusammenzuarbeiten (1. Hauptstück) und flocht erst hernach mit Unterbrechungen bis April 1529 alle 3 Reihen ineinander, wobei P³, soweit es der Druck erlaubte (nicht beim 1. Gebot), ins 1. Hauptstück nachträglich eingearbeitet wurde. Während dieser Arbeit am Großen Katechismus erschienen Januar bis März 1529 in Plakatdrucken (erst seit Mai in Buchform) die Hauptstücke des Kleinen Katechismus als Auszug formulierter Memoriersätze und als Handreichung für Hausväter, aber auch für „gemeine“ (= unstudierte) Pfarrer, mit engem Anschluß an P³ (Gottesfurcht im Dekalog) und pietätvoller Wahrung des katechetischen Erbes. Die Lehrtätigkeit der Pfarrer und Lehrer dachte sich Luther in Vortragsform mit nachfolgendem Abhören, und zwar dreistufig. Die Unterstufe lernt den „Text“, die Mittelstufe auch den „Verstand“ (d. h. die formulierten Erklärungen, die nicht sowohl Sacherklärungen aus Ausdeutungen und Anwendungen sind); die Oberstufe bekommt „reichere“ Erklärung mit Benutzung von „Historien“, doch dies nicht zur Veranschaulichung (Frenzel), sondern zum Beleg für Gottes gerechtes Walten. Seit Herbst 1529 ist den Katechismen ein Lehrstück von der Beichte einverleibt; doch geht das später statt dessen verbreitete Lehrstück „Vom Amt der Schlüssel“ nicht auf Luther zurück, sondern auf Knipstrow 1554 (Erweiterung eines osiandrischen Nürnberger Lehrstücks von 1531).

§ 42. Im Zeitalter der Reformation und Orthodoxie. So sehr sich Luther und Calvin gegen das Firmungssakrament (Mitteilung des spiritus roboris zur militia Christi, geistliche Schwertleite) erklärten, kam früh im Protestantismus die Konfirmation auf; dies

freilich noch nicht wirklich im öffentlichen Glaubensverhör vor der Erstkommunion (St. Gallen 1527, Straßburg 1534), eher schon in einem damit verbundenen Bekenntnis (Liegnitz 1534) und Verspruch des Gehorsams gegen die Kirche als Grundlage der Aufnahme in die Kommuniongemeinde (Calvin 1536, Genf 1541), völlig aber durch Butzers Kompromiß mit den Wiedertäufern: gleichsam zweite Taufe ohne Wasser mit Bekenntnis und Gelübde, mit sakramentaler Geistesmitteilung durch Handauflegung (Cassel 1539). Gefördert durchs Interim und durch Melanchthon, bekämpft von Gnesiolutheranern, verlor die Konfirmation bei Chemnitz ihren sakramentalen Charakter (Calenb. KO. 1569), wurde aber weder allgemein noch dauernd eingerichtet. Hyperius, Anhänger Butzers, behandelte in der ersten evangelischen Katechetik (*De catechesi*) auch die sakramental gedachte Konfirmation. Obwohl bis 1560 noch viele Katechismen erschienen, nicht nur auf anderer kirchlicher Grundlage (schweizerisch Judä 1534 u. a., vermittelnd Butzer 1534 u. a., Schwenckfeld 1531), sondern auch im Luthertum (lat. Rhegius 1535, Melanchthon 1540, Chyträus 1554 u. a., deutsch Brenz 1535, Melanchthon 1549 u. a.), gewann Luthers Katechismus immer mehr Boden und galt, besonders seit dem Heidelberger Katechismus (1563), als Typus lutherischer Lehre (Bekenntnisschrift), ja als inspiriert und heilig (schon Mörlin 1547). Exponierte Katechismen legten zunächst Luthers Katechismus einfach aus (Aquila 1538, Spangenberg 1541, Tetelbach 1568), bauten ihn aber seit 1570, als die kirchliche Erziehung ein „Wissen der Kirchenlehre“ (Frenzel) anstrebte, zum System (Katechismustradition) aus (Nürnberg 1570, 1628, Gesenius 1639, Glassius 1642, Walther 1653). Der durch Ausbau des Volksschulwesens nur gesteigerte Unterrichtsmechanismus ging bis zu wörtlicher Einprägung exponierter Katechismen. Bibellesen wurde, auch als Leseübung, betrieben, in biblischer Geschichte aber trotz Gesenius (*Bibl. Historien* 1656 f. Hausväter) nicht unterrichtet.

§ 43. Im Zeitalter des Pietismus und der Aufklärung. Das pietistische Ziel, der Jugend „den Kopf ins Herz zu bringen“ (Spener), führte nicht zu entsprechender Methode, die vielmehr über ein schon früher (Maukisch 1653) aufgebrachtes Zergliederungsverfahren nicht hinauskam (Löseckesche Methode 1739), wohl aber zu gesteigerter katechetischer Arbeit und zur Stofferweiterung. So wurde Luthers Katechismus, den nur radikale Pietisten (Karl 1702) verwarfen,

— meist mit Beibehaltung der Katechismustradition — praktisch zugespitzt (Spener 1677, Dresden 1688, Mecklenburg 1711), wenn man nicht die „Heilsordnung“ als besonderes Heft neben ihn stellte (Freylinghausen 1705, Rambach 1734; preuß. Staatskat. 1764) oder in ihn verarbeitete (Kulmbach 1728, Fuhrmann 1744). Francke forderte neben dem Bibellesen (als Lesen der ganzen Bibel) biblische Geschichte („Catechismus historicus“) zum Zweck moralischer Anwendung, wofür biblische Historienbücher (Hübner 1714) dem Lehrer in „nützlichen Lehren“ und „gottseligen Gedanken“ Handreichung gaben. Die fast abgekommene Konfirmation schuf der Pietismus neu als Akt des Durchbruchs neuen Lebens. — Aber erst die Aufklärung, welche, entsprechend ihrem Ziel der Erziehung zu autonomer Tugend, die Konfirmation als Schwur der Tugendweihe gefühlvoll pflegte (Adlersche Agende 1797), brachte deren allgemeine Verbreitung (zuletzt Hamburg 1832). Eine neue entwickelnde Unterrichtsmethode an Stelle alter Methodelosigkeit wurde durch Lockes Schüler Watts (Katechet. Lehrart 1730) und durch Basedow (Meth. Unterricht 1764) zum Zweck einer Rationalisierung des früher autoritativen Unterrichts begründet und als sokratische oder katechetische Methode verbreitet und ausgebaut (f. höhere Schulen Bahrdt, Salzmann, f. Volksschulen v. Rochow, Dinter); sie setzte die Vernünftigkeit der Religionswahrheiten voraus und suchte dieselben aus der angeborenen Vernunft der Kinder fragend abzulocken. Seitdem blieb das Prinzip entwickelnden Unterrichts unverlierbar, wenn auch schon Pestalozzi den Grundfehler der Sokratik darin erkannte, daß sie ablocken wollte, was nicht vorher durch Anschauung übermittelt war. Der Aufklärung und ihrer Sokratik fiel zeitweise Luthers Katechismus zum Opfer, dem man Systemlosigkeit und Unvollständigkeit vorwarf. Zwar hielten sich noch mehrere neue Katechismen (Lübeck 1774, Herder 1800) formell an Luther; aber daneben schuf man „Glaubens- und Sittenlehren“ (Jacobi 1764, Rautenberg 1767) und frei entworfene Katechismen (Zürich 1772, Hannover 1790). Biblische Geschichten wurden mit profanen Moralgeschichten zur Pflege der Moral benutzt.

§ 44. Im 19. Jahrhundert. Nachdem 1814 Marheineke den Gesichtspunkt des kirchlichen Katechumenats wieder betont und so eine kirchlich orientierte Katechetik angebahnt hatte, kehrte die kirchliche Erweckungsbewegung zu den alten evangelischen Inhalten zurück und brachte damit (Harnisch) eine Wendung vom interkonfessionellen

zum konfessionellen Unterricht (gegen Diesterweg, † 1866, den Vorfechter der Simultanschule) und von der Betonung der Lehrmethode (die fortan weithin unterschätzt wurde) zur Betonung der Lehrstoffe. In biblischer Geschichte ersetzte man den moralischen durch den heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt (Zahn). Für den Katechismusunterricht schuf man zwar auch Unionskatechismen (Nassau, Baden, Anhalt), kehrte aber bis 1865 überwiegend zu Luthers Katechismus zurück (Ackermann, Harnisch, Kalcher, Löhe), wenn auch anfangs mit Textkorrekturen (Stier), und schloß sich der Katechismustradition an (Ehrenfeuchter). Gegen die Vernachlässigung der Methode (Preuß. Regulative 1854) wandten sich Anhänger Herbartischer Psychologie (Ziller, z. T. v. Zetzschwitz) mit Geltendmachen der Konzentration, der Formalstufen für die Behandlung des Einzelstoffes (von der Analyse zur Synthese, von der Anschauung zum Begriff, vom einzelnen zur Verknüpfung) und der Kulturstufen für den Lehrplan (Ablehnung konzentrischer Kreise; erst Altes, dann Neues Testament). Die seit 1870 in Lehrerseminaren siegreiche Methode drängte meist auf Ablehnung selbständigen Katechismusunterrichts, auf Verwerfung des Lutherschen Katechismus zugunsten eines aus dem Unterrichte jeweils erwachsenden „Schulkatechismus“ (Dörpfeld, Thrändorf). Die durch neuere Lutherforschung veranlaßte Unterscheidung Luthers von seinen Epigonen zog eine Unterscheidung seines praktisch-religiösen Katechismus von der begrifflich-systematisierenden Katechismustradition nach sich (Gottschick, Th. Harde land, Dörries, Kaftan, Steinmetz) und gewann dadurch ersterem neue Freunde, zumal die Pläne eines Schulkatechismus nicht zum Ziele führten (Stau de). Neue Anregungen gab der kirchlichen Jugenderziehung die Innere Mission; für die schulpflichtige Jugend entstanden, angeregt durch englisch-amerikanische Sonntagsschulen (begründet in England 1780 durch Raikes als interkonfessionelle Bekehrungsschulen für Arme, in Amerika seit 1785 umgestaltet zum konfessionellen Religionsunterricht) und ihre Verpflanzung auf den Kontinent (Hamburg 1825), seit 1869 Kindergottesdienste (Gruppen, Helfer), dagegen für die schulentlassene Jugend Vereine zur Bewahrung und religiösen Vertiefung (Pariser Basis 1855, Jünglingsvereine und Christliche Vereine junger Männer, Jungfrauenvereine, Vereine für entschiedenes Christentum und deutsche Jugendvereine).

§ 45. Im 20. Jahrhundert. Neue Probleme erwachsen von

vier Seiten. Erstens rollten die volksskirchlichen Schwierigkeiten das Konfirmationsproblem neu auf (Stöcker, Mahling, Achelis), ohne praktische Ergebnisse. Zweitens beeinflußte die moderne Theologie (Weltanschauung, Wunder, Kritik) den RU. Die einen forderten naiven RU. der Kleinen mit Nutzbarmachung der Wundergeschichten fürs Gemüt, aber kritischen RU. der Größeren zur Einführung in die moderne Weltanschauung (Baumgarten, Harnack); andere verwarfen um der Ehrlichkeit willen jenen naiven RU. überhaupt (Vollmer) oder verlangten, um die religiösen Konflikte zu umgehen, entweder einen bloß historischen RU., welcher die großen religiösen Persönlichkeiten geschichtlich lebendig machen und auch Luthers Katechismus als geschichtliche Größe behandeln sollte und zur allgemeinen Religionskunde erweitert werden konnte, oder einen interkonfessionellen Humanitätsunterricht (Natorp). Drittens führte die religionspsychologische Betonung des religiösen Gefühls gegenüber den religiösen Vorstellungen, indem sie überhaupt die Lehrbarkeit der Religion in Frage stellte (Schiele, Vollmer, Bonus), unter Ablehnung der Herbart'schen Methoden zu neuen methodischen Versuchen, durch Stimmungen eine religiöse Einfühlung und damit eine Einführung in Erfahrungs- und Phantasiereligion zu erwirken (Kabisch, Richert, z. T. Vorwerk); von hier aus wurden die Fragen der Erzählung biblischer Geschichten (Zurhellen) und der gemütvoll anschaulichen Behandlung lehrhafter und lyrischer Stoffe (Lehmensick) neu in Angriff genommen. Zur Vertretung fortschrittlicher Reformen im Sinne der modernen Theologie und der Gefühlspsychologie entstand 1911 der Bund für Reform des RU. (seit 1921: Bund für RU.). Viertens brachte die Revolution mit dem Schulproblem (Bekenntnis-, Gemeinschafts-, weltliche und Weltanschauungsschule) weitere Fragen kirchlicher Erziehung in Fluß (kirchliche Religionslehrer, evangelische Schulgemeinden).

3. Grundfragen der kirchlichen Jugenderziehung.

Literatur: Preyer, Seele des Kindes (1882); Compayré, Entwickl. d. Kindesseele (1900); Groos, Seelenleben d. Kindes (1900); Tracy, Psychologie der Kindheit (1902); v. Nathusius, Ziel der kchl. Unterweisung (1903); Meumann, Vorlesungen z. Einführung in d. experimentelle Pädagogik (1907ff.); Lhotzky, Die Seele deines Kindes (1908); Röttger, Kind u. Gottesidee (1908); Schreiber, Rel. Erz. des Menschen (1908) u.: Kinderglaube (1909); Pfister, Rel.-päd. Neuland (1909); Hüpeden, Kinderglaube (1910); Bauer, Psychologie der Jugendlichen (1911); Vorwerk, Kinder-

seelenkunde (1911); Eger-Heitmann, Entwickl.-Jahre (1912ff.); Füllkrug, Seelenkunde der weibl. Jugend (1912); Weincl, Z. Reform d. RU. (1912); Knoke, Recht u. Pflicht der Kirche hinsichtl. d. rel. Unterweisung ihrer heranwachsenden Jugend (1912); Pohlmann, Psychologie des Schulkindes (1912); Werdermann, Katechet. Pflichtbewußtsein (1918).

§ 46. Ziel und Einstellung der kirchlichen Erziehung. Da nach katholischer Auffassung die Laien eine unmündige Masse bilden, die durch Sakramente übernatürliche Gnade empfängt, ergibt sich als katholisches Ziel die Reife zum Sakrament, sei es zur Firmung (Hirscher) oder zur Kommunion (Krieg). In dem richtigen Empfinden, daß dies Ziel dem evangelischen Gemeindegedanken nicht genügt, hat man vielfach selbständigen, bewußten Glauben oder Herausbildung eines christlichen Charakters als evangelisches Katechumenatsziel bezeichnet. Weil dies Ziel aber nie absolut erreicht wird, leugnete man, „ideell angesehen“, den endgültigen Katechumenatsabschluß für den Christen (Knoke). Indes muß die kirchliche Jugenderziehung als spezifisch kirchliche Aufgabe gegen andere kirchliche Aufgaben (z. B. Seelsorge) abgrenzbar sein. Beachten wir nun, daß der Katechumene von seinen kirchlichen Erziehern wie von Vormündern geleitet wird, während die dem Katechumenat Entwachsenen fähig sein müssen, sich mit Hilfe der kirchlichen Gemeinschaft, in der sie stehen, selbst zu christlichen Charakteren weiter zu bilden, so wird Erziehungsziel sein müssen, daß man durch Übermittlung von Kenntnissen und Motiven dem Zögling zu der Fähigkeit und Bereitschaft verhilft, sich selber zu einem christlichen Charakter zu entwickeln und dazu die Hilfen seiner Kirche in Anspruch zu nehmen. — In dieser kirchlichen Orientierung des Erziehungszieles liegt zugleich, daß der Zögling in den in der Kirche lebenden Gemeingeist einzuführen ist, die Erziehung also konfessionell sein muß. Nur in dem Maße, als man die Konfessionalität des kirchlichen Gemeingeistes für Unvollkommenheit hält, darf man überkonfessioneller Erziehung (Basedow, Natorp) das Wort reden. Der Vorschlag, die Erziehung nur auf einer gewissen Stufe konfessionell, vorher aber vorkonfessionell und vielleicht hernach überkonfessionell zu gestalten (Salzmann, Schleiermacher, Diesterweg, Sulze) fußt auf mechanischer Auffassung des konfessionellen Moments, als könne dies gelegentlich hinzutreten oder wegbleiben, während es doch als richtunggebend so organisch mit der Erziehung verknüpft ist, daß diese von Anfang an konfessionell sein muß, d. h.

aber nicht, daß der Zögling von Anfang an auf konfessionelle Besonderheiten aufmerkt, sondern daß sein Erzieher in konfessionellem Geiste wirkt. So wenig nun der konfessionelle Gemeingeist einer Kirchengemeinschaft das Recht theologischer Forschung und Kritik ausschließt, so wenig wird in der Forderung der konfessionellen Erziehung eine grundsätzliche Ablehnung kritisch-theologischer Standpunkte liegen. Wie aber durch die theologische Kritik innerhalb einer Kirchengemeinschaft so starke Spannungen eintreten können, daß sich in ihrer Mitte Minoritäten (§ 33) zu gesonderter Frömmigkeitspflege zusammentun, wird auch die Jugenderziehung den Minoritätenschutz fordern können. In der konfessionellen Einstellung der Jugenderziehung liegt zwar ein Gegensatz gegen nationale Einheitserziehung; aber solange die geistigen Gegensätze bestehen, kann die Jugenderziehung diese nicht ignorieren.

§ 47. Kinderpsychologische Voraussetzungen. In welcher Weise und wie schnell das kirchliche Erziehungsziel (§ 46) zu erreichen ist, lehrt neben der früher besprochenen Religionspsychologie (§§ 4—8) die seit Preyer in Europa und Amerika gepflegte, auf Beobachtung und Experiment aufbauende Kinderpsychologie. Das hervorstechende Merkmal der Kindesseele ist das in der Naivetät sich kundgebende Fehlen kritischer Reflexion und damit eines geregelten Willens und daher die große Leitbarkeit des Seelenlebens, sei es durch eigne wechselnde Triebe, Begehrungen und Stimmungen (Jubel und Tränen, Beschäftigungswechsel) oder durch andere Menschen, deren Einwirkungen das Kind, soweit nicht antipathische Gefühle mitsprechen, noch keine planmäßigen Hemmungen entgegensetzt wie der Mensch mit persönlichem Charakter; daher die Bedeutung der Autorität für das Kind. Im Zusammenhange mit dieser seelischen Grundverfassung sind beim Kinde Apperzeption und gedächtnismäßige Reproduktion stark mechanisch (beim reiferen Menschen erst beziehungsvoll, dann judiziös) und die Phantasie stark phantastisch (beim reiferen Menschen kritisch und planvoll). Das mechanische Gedächtnis hilft dem Kinde zur Reproduktion bestimmter Wortfolgen ohne Reflexion auf den Sinn; dies mechanische Gedächtnis bewahren Mädchen länger als Knaben (erscheinen dann leicht als fleißiger). Vermöge der phantastischen Phantasie vermischt das Kind gedachte (z. B. redende Tiere) und wirkliche Welt und unterliegt leicht der Phantasielüge, die ethisch von der selbstsüchtigen Lüge scharf zu unterscheiden ist. Die Be-

handlung des Kindes ergibt sich aus der Regel, daß der Erzieher die psychologische Entwicklung des Kindes leise vorwegnehmen soll, um dieser Entwicklung den Weg zu ebnen; er hat daher die Eigenart des Kindes zu beachten, aber nicht zu mißbrauchen. So wird das mechanische Gedächtnis mißbraucht durch Memoriermechanismus, der die Lust des Kindes ertöten kann, mißachtet durch verfrühtes judiziöses Lernen. Die Kindesphantasie wird mißbraucht durch Mißachtung der Wahrheitsfrage (Vermischung der religiösen Welt mit Märchenwelt), mißachtet durch anschauungslose logische Übungen. Eng mit dem allgemeinen Seelenleben des Kindes hängt zusammen seine Religion. Diese ist weder von einer falsch naturhaften Auffassung von der Wirkung der Kindertaufe oder von der Annahme angeborener Kindesreligion aus zu idealisieren, noch von der Erwägung aus, daß Kinder noch keine absoluten Werte erfassen, Religion es aber mit absoluten Werten zu tun habe, zu bestreiten (Holtzmann, Tröltzsch), sondern als primitive Form von Religion zu begreifen (Kabisch, Lorenz, Eckert), in welcher (vgl. § 6) die Formen der Gewohnheitsreligion (Beten, Kirchengehen, Bibellesen), Autoritätsreligion (Eltern und andere Autoritäten), Gedächtnisreligion (Lerneifer) und Phantasiereligion (Gott, Himmel, Engel) überwiegen (Vorwerk), aber auch das Gewissen frühlebensfähig ist. Grundsätzliches über die Entwicklungsjahre und ihre Behandlung s. § 8.

§ 48. Die Konfirmation im Rahmen kirchlicher Jugend-erziehung. Durch die an ihrer Gestaltung beteiligten kirchlichen Bewegungen (Reformation, Butzer, Pietismus, Aufklärung) ist die Konfirmation zu einer komplexen Erscheinung mit drei Momenten geworden: dem katechetischen (Entlassung aus dem Taufkatechumenat), kirchenregimentlichen (Erwerb kirchlicher Rechte in der Kommuniongemeinde wie in der gemeindlichen Selbstverwaltung) und sakramentalen (Geistesmitteilung durch Handauflegung). Mit Recht ist das sakramentale Moment (v. Hofmann, Vilmar; Formel: Nimm hin den heiligen Geist) fast durchweg verworfen. Umstritten war im 19. Jahrh. das kirchenregimentliche Moment, seitdem sich der Gedanke einer engeren Gemeinde innerhalb der Pfarre und der Aufnahme in die engere Gemeinde durch die Konfirmation (Rhein.-westf. KO. 1835) auch im Luthertum verbreitet hatte. Dies zeitigte den Vorschlag, das in solcher Konfirmation Zusammengefaßte in zwei zeitlich durch Jahre getrennte Feiern zu zerlegen: a) Katechumenats-

abschluß und Prüfung, b) Weihe zur engeren Gemeinde bzw. (v. Hofmann, v. Zezschwitz) zur Freiwilligkeitsgemeinde der aktiven Kirchenglieder. Fraglich war dabei, ob Bekenntnis, Gelübde und Zulassung zum Abendmahl erst mit b (v. Hofmann, Th. Harnack, Wichern) oder schon mit a (Höfling, v. Zezschwitz) verbunden werden sollten. Im letzteren Falle bliebe im wesentlichen die Katechumenenentlassung gleich der üblichen Konfirmation; nur die Mitgliedschaft in der aktiven Gemeinde würde verschoben auf einen späteren feierlichen Akt (so auch Sachsse, Knoke), dem ein Fortbildungskatechumenat vorausgehen könnte (Knoke) — ein durchaus angemessener Vorschlag. Die schwierigsten Probleme haften angesichts der weitverzweigten Entkirchlichung am katechetischen Moment, sofern mit der Katechumenenentlassung Bekenntnis, Gelübde und Erstkommunion verbunden zu sein pflegen, dieses Verfahren aber auf Unwahrhaftigkeit (Zwang der Sitte) und Unreife (zu jugendliches Alter) zu stoßen scheint. Daher haben die einen für höheres Konfirmationsalter und größere Wahrung persönlicher Freiheit gestimmt (Stöcker, Mahling), damit nur Menschen ernsten Willens konfirmiert würden. Da aber dies die Volkskirche gefährdet, befürworten andere (Simons, Achelis, Steinbeck) Beseitigung von Bekenntnis und Gelübde und Ersatz der gemeinsamen Erstkommunion durch Erteilung des bloßen Rechts aufs Abendmahl, ohne dabei zu würdigen, daß, so lange Kindertaufe besteht, irgendwann das bei der Taufe noch nicht geleistete Bekenntnis mit Gelübde (vgl. § 89) nachzuholen ist, damit sich der Getaufte willentlich zum Christentum bekennt und erst daraufhin kommuniziert (Schleiermacher). Darum wird die bisherige Konfirmationspraxis solange beizubehalten sein, als auf seelsorgerlich-erzieherischem Wege Unwahrhaftigkeit und Unreife im allgemeinen zu verhüten ist (Th. Kaftan, Kawerau, Baumgarten); doch ist jeder Zwang zur Konfirmationssitte zu lockern (darum der außerkirchliche Ersatz durch sozialistische Jugendweihen zu begrüßen). Erst wenn dieser Weg nicht mehr gangbar wäre, würden Bekenntnis und Gelübde nebst Erstkommunion einem freiwillig zu gestaltenden feierlichen Akte nach dem Fortbildungskatechumenat vorzubehalten sein, während mit etwa 14 Jahren die Kinder aus dem Konfirmandenunterricht mit Abschlußprüfung feierlich zu entlassen wären.

§ 49. Mittel der kirchlichen Jugenderziehung. Von Herbarts drei Mitteln (Regierung, Unterricht, Zucht) gehören Regierung

(äußere Einwirkung auf den Willen) und Zucht (innere Einwirkung auf den Willen) als mit fortschreitender Erziehung sich allmählich ablösende Mittel zusammen und lassen sich gemeinsam als Zucht dem Unterricht gegenüberstellen. 1. Auch in kirchlicher Erziehung muß solche Zucht vor dem Unterricht einsetzen, ihn umschließen, über ihn hinausführen. Die kindliche Empfindung, daß Schuld Strafe verdient und Strafe Schuld sühnt (Tracy, Steinbeck, Pfennigsdorf), erklärt es psychologisch, daß die Strafe des Erziehers bei konsequenter Strenge, gerechter Liebe und freundlicher Langmut nicht als störender Eingriff den Trotz, sondern als sittliche Notwendigkeit das Gewissen anregt. Das am nachdrücklichsten von den Jesuiten verwandte Zuchtmittel der Gewöhnung (§ 6) ist besonders bei Kindern wichtig (regelmäßiges Gebet, Kindergottesdienst, christliche „Sittenzucht“), um christliches Verhalten früh zu lieber Gewohnheit werden zu lassen; dazu gehört, daß gutes Beispiel der Erwachsenen die Freude der Nachahmung anregt und weder Überfütterung eintritt noch die Gegenstände der Gewöhnung als Strafmittel angewandt werden. — 2. Der religiöse Unterricht wird von Anhängern der Unterbewußtseinstheorie der Religion (§ 5) z. T. abgelehnt, weil er Religion ins bewußte Leben einbaue (Bonus), von solchen, welchen Religion nur Gefühl ist (§ 6), z. T. auf die Aufgabe religiöser Belehrung beschränkt, da Religion als Gefühl nicht lehrbar sei (Schiele), während andere aus der Möglichkeit der Anleitung zum „Einfühlen“ die Lehrbarkeit auch der Religion als Gefühl ableiten (Baumgarten, Kabisch). Wichtig an diesen Erörterungen ist auch bei unserer abweichenden Religionspsychologie (vgl. § 6) die scharfe Scheidung intellektueller und religiöser Aneignung und die Klarstellung der Eigenart religiöser Aneignung; diese beginnt im Werthalten der religiösen Inhalte und gipfelt in der Unterstellung unter das Göttliche als höchste Lebensmacht (Pfennigsdorf). Beides wird angeregt, wenn die Darbietung der religiösen Stoffe begleitet ist von einer das Miterleben befördernden phantasieanregenden Anschaulichkeit, sowie von Darbietung religiöser Charakterbilder und eignen frommen Lebens des Religionslehrers, daneben in mehr reflektierender Weise von Herausstellung von Motiven, Quietiven und Normen, um die Gefühls- und Willenswerte mit klaren Vorstellungen zu verbinden. Die religiösen Stoffe werden dann nicht nur Symbole für religiöse Gemütsstimmungen, sondern tragender Grund christlicher Frömmigkeit, also Evangelium (§ 14). Das Evangelium

aber ist auch für Kinder geeigneter Stoff, da ihnen zwar die allgemein menschliche Verderbtheit fern liegt, aber kindliches Schutzbedürfnis und Schuldgefühl seelische Pforten fürs Evangelium bilden und der Anschaulichkeit des Evangeliums kindliche Fassung entgegenkommt (Steinbeck, Pfennigsdorf).

§ 50. Organe der kirchlichen Jugenderziehung. 1. Nächsterberufenes Organ ist die Familie, besonders die Eltern, wie das in der karolingischen Gesetzgebung (§ 40) vorausgesetzt, von Luther bezüglich der Hausväter (§ 41) als der Hauspriester, von Comenius und Pestalozzi bezüglich der Hausmütter betont war. Gegen die guten oder üblen Einflüsse des Hauses kommen die übrigen Organe der Jugenderziehung oft nicht auf. Auf Wiederbelebung des Patenamtes als kirchlichen Erziehungsamtes (Knoke, Caspari) ist zu verzichten (Niebergall). Sind die Eltern ernste Christen, so ist das Patenamt überflüssig; sind sie unreligiös oder unchristlich, so wird kein Pate „Befugnisse“ geltend machen können, auch wenn eine neu belebte Gemeinde hinter seinem Amte stände oder gar das Recht seiner Auswahl hätte. — 2. Durch geregelten und methodischen Religionsunterricht, wie ihn die Familie so nicht leisten kann, ergänzen die Religionslehrer der Schulen die häusliche Erziehung und sind deshalb als kirchliche Erziehungsorgane anzusehen (§ 36). Verlöre ihr Unterricht den Charakter als kirchlicher Erziehungsdienst, so hätte die kirchliche Jugenderziehung eine große Lücke, die auszufüllen nötig wäre, sei es durch Belastung der Pfarrer, die ja vielfach (Süddeutschland) schon jetzt in Schulen Religionslehrer sind, oder durch Einrichtung eines besonderen kirchlichen Religionslehramtes mit kirchlicher Vorbildung (kirchliche Seminare). — 3. Die Pfarrer haben ihren Anteil an der kirchlichen Jugenderziehung, dürfen aber nicht als die spezifischen Organe des kirchlichen Katechumenats allein ins Auge gefaßt werden (Achelis); denkbar wäre eine Teilung der kirchlichen Arbeiten (wenn auch z. Z. sehr unwahrscheinlich), wodurch zu Lasten der Religionslehrer die Pfarrer alles kirchlichen Unterrichts enthoben würden. — 4. Sofern diese Organe nicht ausreichen, treten Laien in die Arbeit, besonders in den von der Inneren Mission angeregten Tätigkeiten, in denen sie bald die Mutter ersetzen (Kleinkinderbewahranstalten), bald den Pfarrer ergänzen (Gruppen im Kindergottesdienste).

§ 51. Stufen der kirchlichen Jugenderziehung. 1. In der

vorschulpflichtigen Zeit erzieht das Elternhaus, besonders die Mutter (Comenius: schola materna); die religiösen Anregungen (Gedanken, Lieder, Gebete, Erzählungen) müssen vom entscheidend wichtigen Vorbilde der Eltern getragen sein (Baumgärten). Nur ein Notbehelf bei Unmöglichkeit der Muttererziehung (soziale Nöte) ist die Kinderbewahranstalt (oder Kleinkinderschule; Fliedner 1835), deren Existenz daher eine stete Anklage gegen die sozialen Zustände ist. — 2. Der Beginn der Schulerziehung bringt so viel neue Einstellung, daß man erwogen hat, den RU. bis zum 12. Jahre den Eltern zu lassen (Eckert), um den kleinen Schülern nicht die Unmittelkeit des bis dahin durch die Eltern vermittelten religiösen Lebens zu gefährden (praktisch undurchführbar!). Die Aufgabe des RU. der Schule ist Erweiterung und Vertiefung der von den Eltern empfangenen religiösen Anregungen durch planmäßigen Ausbau, zusammenhängende Ordnung und praktisches Wirksamachen der religiösen Anschauungen. Daneben ist eine durch Chorpflcht (seit 1557) obligatorische Kinderlehre, wie sie seit 1637 (Schweiz) aus der Kinderpredigt (Luther) zur Unterredung geworden ist, eine entbehrliche Dublette (Steinbeck), seitdem sie durch den Kindergottesdienst wertvollen Ersatz gefunden hat. Dieser hat sich aus einer Art Privatschule, der „Sonntagsschule“, entwickelt, von der wir 3 Typen unterscheiden, den holländischen (17. Jahrh., Armenschule mit Laienunterricht; Hamburg 1683, Oberlin, Falk), englischen (Raikes um 1780, interkonfessionelle Armenschule mit freiwilligen Helfern, Bekehrungsziel; Hamburg 1825) und amerikanischen (1785, nur RU., konfessionell, kirchlich; Berlin 1841), ist aber seit Umnennung in Kindergottesdienst (1869) in Deutschland als Kultfeier für Kinder mit unterrichtlicher Form gepflegt und als solche eine Gewöhnung der Kinder ans Kultleben. Den Abschluß des schulpflichtigen Alters bildet der Konfirmandenunterricht, als Vorbereitung zur Konfirmation zugleich Vorbereitung aufs christliche Leben in der kirchlichen Gemeinschaft (§ 46) und daher vom Schulunterricht verschieden zwar nicht durch die auch diesem notwendige seelsorgerliche und apologetische Zielsetzung, wohl aber durch die Absicht einer Einführung ins kirchliche Leben. — 3. Die Jugendjahre bilden den Abschluß der kirchlichen Erziehung; sei es durch weiteren Schulunterricht (Voraussetzung: Zwangsfortbildungsschule mit RU.), Christenlehre der Konfirmierten (vielerorten noch Chorpflcht für ein oder mehrere Jahre) oder vereinsmäßig freie

Jugendpflege, die aber meist die Gefährdeten am wenigsten faßt. Diese, entstanden im 18. Jahrh. beim Aufhören der Jugendpolizeionordnungen, trug anfangs bewahrenden Charakter (so noch Wichern), verband sich aber mit pietistischer Pflege der Jugendklassen (Baseler Jugendverein 1768) auf der Pariser Basis 1855 (§ 44). Neben diesen Organisationen der Jugendpflege von verschiedenen religiösen und methodischen Voraussetzungen aus (Jünglings- und später auch Jungfrauenvereine, Jugendbünde), trat immer stärker eine von der Jugend selbst getragene christliche Jugendbewegung hervor (von Amerika aus; Christliche Vereine junger Männer in Deutschland seit 1883, Vereine für entschiedenes Christentum, Schülerbibelkreise). Das weist darauf hin, daß alle Jugendpflege ihren besten Erfolg hat, wenn sie vorhandene Jugendbewegung für sich gewinnt und durch ihre Arbeit Jugendbewegung hervorbringt; nur was in der Jugend selbst zum eigenen Lebensziel wird, hält im Leben an. Für diesen rechten Mittelweg gebraucht man (besonders Katholiken) auch den Begriff Jugendführung.

4. Stoffe des kirchlichen Unterrichts.

Literatur: Schneider, Der chr. RU. im Lichte der mod. Theol. (1900); Thimme, Bibel u. Schule (1907); Braasch, Stoffe und Probleme des RU. (1909); Krohn-Peters, Bausteine f. d. RU. (1912ff.). — Katzer, Das Judenchristentum (1893); Bang, Das Leben Jesu (1893); Romberg, Das Leben Jesu (o. J.) und: Lebens- u. Charakterbilder des AT. (1911); Fricke, Biblische Personen (1908). — Lührs, Katechismusschule (1863); Cremer, Unterweis. im Christent. (1883); v. Rohden, E. Wort zur Katechismusfrage (1890); Bornemann, Unterricht im Christentum (1891); Kaftan, Ausl. des luth. Katechismus (1891); Dörries, Erkl. des kl. Kat. Luthers (1895ff.); Just, Der abschließ. RU. (1896); Steinmetz, Katechismusgedanken (1898ff.); Dickmann, Das apol. Lehrverfahren im RU. höherer Schulen (1909); Eberhard, Der Katechismus als pädag. Problem (1912); Matthes, Berecht. der bekennntnismäß. Lehrstoffe im RU. (1914). — Warneck, Mission in d. Schule (1887); Schäfer, Innere Mission in d. Schule (1895); Thrändorf, Kirchengesch. u. Erziehung (1910).

§ 52. Geschichtliche Lehrstoffe der Bibel. Die Probleme des RU. verlangen besondere Erörterung (Stoffe, Methoden, Stoffgliederung). Unter den Lehrstoffen sind die sog. biblischen Geschichten unangefochten. Nur genügt es nicht, sie zu verwenden sei es als anschauliche, grundsätzlich mit anderen „moralischen Erzählungen“

oder Märchen gleichzustellende Beispiele für Religion und Tugend, sei es als Gefühl und Willen anregende Bilder religiösen Lebens charaktervoller Persönlichkeiten, so wichtig beides ist. Ihre Behandlung muß in ihrer Darbietung als Evangelium in der Form der Heilsgeschichte gipfeln (Pfennigsdorf). Daraus folgt der christozentrische Gesichtspunkt (Pfennigsdorf); Jesus und sein Heil bilde Mittelpunkt und Höhe. Gleichwohl ist das AT. nicht auszuschließen, wie man, um nicht „Judenkinder zu erziehen“, wegen dessen Unterchristlichkeit, Schädlichkeit und Ungeschichtlichkeit gefordert hat (Katzner). Dieser Einwand trifft nur den Mißbrauch des AT., sei es durch dessen zu starke Bevorzugung (Herbartianer, § 44), oder durch falsches Idealisieren der atl. Persönlichkeiten und Religion. Beschränkung auf den prophetisch-monotheistischen Kampf Israels gegen das Heidentum (Lietz) würde, so wichtig auch gerade der Prophetismus für den Unterricht ist, die unterrichtliche Bedeutung vieler das fromme Leben in mancherlei Weltbeziehungen veranschaulichenden Erzählungen (Patriarchen, David) nicht gerecht (Baumgarten, Kabisch). Die unbestreitbare Unterchristlichkeit des AT. hindert seine Verwendung nicht, wenn der christozentrische Unterricht vom AT. zum NT. emporführt. Kritik aber trifft nicht nur das AT.; in Betracht kommt Kritik am Wunder als solchem und an der Geschichtlichkeit der Berichte. Von denen, welche Wunder leugnen, wollen die einen die Wundergeschichten um ihres hohen Anschauungswertes wenigstens für die Unterstufe retten, indem sie einen naiv-phantastischen Unterricht der Unterstufe unterscheiden von einem kritisch-reflektierenden der Oberstufe (Baumgarten, Zuhellen-Pfleiderer). Dagegen haben andere auf die in diesem Verfahren liegende Gefährdung des Wahrheitssinnes verwiesen und auch für die Unterstufe rein wunderfreie Geschichten gefordert (Vollmer), andere wieder die Wundergeschichten schon den Kleinen als Projektionen der Erlebnisreligion in die Phantasiereligion verständlich machen wollen (Kabisch) — vom Standpunkt der Wunderleugnung der beste, aber schwierigste Weg. Diese Schwierigkeiten schwinden bei grundsätzlicher Anerkennung des Wunders, das dann mehr in Aufzeigung des starken Gotteswirkens, als in seiner Mirakelhaftigkeit zu behandeln ist. Der Geschichtskritik ist Rechnung zu tragen, indem man zwar von einer historisch-kritischen Erörterung mit den Kindern (Reukauf-Heyn) absieht (Stauder), aber durch Anordnung und Behandlungsweise verhütet, daß angefochtene oder un-

geschichtliche Stoffe von den Kindern zum brüchigen Grunde ihrer Überzeugung gemacht werden (Pfennigsdorf), und zu einem zugleich pietätvollen und doch freien Verhalten zu mythischen (Urgeschichte) und legendären (Vätergeschichte) Stoffen vorsichtig anleitet (Thimme). Für den Unterricht sind in der Oberstufe biblische Historienbücher entbehrlich (Bibel, biblisches Lesebuch, § 15), aber nicht in den früheren Stufen, für die sie die entsprechende Auswahl der Erzählungen und ihrer Inhalte darbieten.

§ 53. Bekenntnismäßige Lehrstoffe. Soll der RU., am Ziele aller christlichen Frömmigkeitspflege (§ 12) mitarbeitend, dem Zögling die zu christlicher Charakterbildung nötigen Kenntnisse und Motive im kirchlichen Gemeingeiste vermitteln (§ 46), so kann eine bloß objektiv-historische Einstellung ohne eigne sachliche Stellungnahme des Lehrers (Meltzer) nicht genügen. Neben dem Geschichtlichen ist nötig das bekenntnismäßige Zeugnis als abschließende Darbietung der Überzeugung des Lehrers und als Antwort auf die sich im Kinde regende Wahrheitsfrage. An sich läßt sich solches Zeugnis auch im Unterricht geschichtlicher Lehrstoffe (§ 52) anbringen, kommt aber erst bei Behandlung bekenntnismäßiger Lehrstoffe zur Entfaltung. Diese Stoffe können in einzelnen Lehraussagen (z. B. Bibelsprüche wie Joh. 3, 16) gegeben sein. Doch empfiehlt sich sachgemäße Gruppierung der Lehrgedanken, d. h. nicht „System“ (das ist unkindlich), sondern zusammenhängende Behandlung unter bestimmtem Gesichtspunkt. Damit hierbei der kirchliche Gemeingeist zum Rechte kommt und der Schüler nicht von der Subjektivität des Lehrers abhängt, hat der Lehrer nicht einen eignen Leitfaden (Schleiermacher), sondern einen kirchlich anerkannten „Katechismus“ zu gebrauchen. Unter diesen ist Luthers Kleiner Katechismus (§ 41) als Gabe der kirchlichen Vergangenheit ein kirchliches Gemeinschaftsband für die Gegenwart, für das kein moderner Leitfaden (auch kein „Schulkatechismus“, § 44) dauernd und allgemein befriedigenden Ersatz bietet (Staupe). Der Vorschlag, den Kleinen Katechismus lediglich als Zeugnis von Luthers Frömmigkeit geschichtlich (Weinel) und höchstens einzelne Teile bekenntnismäßig (Sulze, Kabisch) zu behandeln, bekundet die Wertschätzung des Buches, das man trotz der religiösen Differenz nicht missen will. So bedeutsam die geschichtliche Beziehung des Kleinen Katechismus für sein Verständnis sein kann (Matthes), so muß doch damit, wenn er wirklich Grundlagen des RU. sein soll,

die Anerkennung seiner bleibenden Bedeutung (Niebergall, Dörries, Eger, Eberhard) verbunden sein. Er ist kein System, trotz der Versuche, ihn als solches praktisch auszulegen (Katechismustradition: Gott und Welt, Engel und Teufel, Urstand und Sündenfall, Erhaltung und Regierung, Person und Werk Christi, Heilsordnung, Eschatologie) oder theoretisch zu erweisen (v. Zezschwitz), noch weniger freilich ein Konglomerat jüdischer, katholischer, magischer u. a. Inhalte (Lietz), sondern ein praktisch geordnetes Ganze, das wertvolle kirchliche Lehrtexte zugrunde legt und organisch verbindet: der heilige Gotteswille (1. Hauptstück) wird nicht aus eigener Kraft erfüllt, sondern aus der vom dreieinigen Gott geschenkten (2. Hauptstück), im Gebet angeeigneten (3. Hauptstück) Kraft (Sakramente = Anhang). Die evangelische Auslegung der Lehrtexte (daher das 1. Hauptstück nicht „jüdisch“) will weder durch die Brille der Epigonen gelesen noch von heutigen Auslegern willkürlich umgedeutet (Pfeiffer, Lorenz, Staude) werden; sie gängelt nicht, sondern läßt Bewegungsfreiheit, auch zu Stoffweiterungen, sofern sie nicht den Rahmen sprengen. Sie beabsichtigt nicht Vollständigkeit, gibt aber das Notwendige (Kaftan); so faßt Luther die ganze Ethik in die Auslegung des 1. Gebots und bietet in den folgenden Gebotsauslegungen nur Einzelbeispiele der Erfüllung (Knoke) ohne Absicht auf Lückenlosigkeit. Das Buch ist nicht (oder kaum) Theologie, auch nicht Sammlung abstrakter Begriffe und Definitionen, sondern konkret anschauliches Bekenntnis, wie es auch von „Einfältigen“ angeeignet werden kann und doch dem Manne zu denken gibt. Viele Vorwürfe gegen den Kleinen Katechismus beruhen auf Verkennung des Buches; sprachliche Schwierigkeiten sind überwindbar, und sachliche Anstöße bieten sich den Anhängern des biblischen Evangeliums kaum. Wertvolle Fingerzeige zum Verständnis enthalten die Erklärungen von Steinmetz, Dörries, Kaftan, Eger. Die häufige Ablehnung „exponierter“ Katechismen für die Hand des Schülers erklärt sich aus verbreiteten Mängeln solcher Bücher und falscher Behandlung (wörtliche Memorie); gute exponierte Katechismen können nicht nur dem Schüler Erinnerungsstützen sein, sondern auch ein Gemeinschaftsband für Schulen einer Landeskirche. Die in den Katechismusunterricht zu verflechtenden Bibelsprüche sollten weniger als Lehr- denn als Lebenssprüche ausgesucht werden. Erst bei reiferem Alter kommt eine mehr systematische Behandlung des Christentums überhaupt in Frage (§ 63).

§ 54. Sonstige Lehrstoffe. Der Unterricht in Bibelkunde soll nicht nur den heilsamen Bibelgebrauch (§ 15) fürs Leben vorbereiten, sondern vor allem in die wertvollsten Bibelabschnitte, die von der biblischen Geschichte nicht erfaßt werden, einführen. Die herkömmliche Perikopenstunde (Auslegung der Texte der bevorstehenden Predigt) dient kultischen Zwecken und setzt gemeinsame Teilnahme der Kinder am Hauptgottesdienst und Verabredung über die Predigttexte voraus; wo dies nicht zutrifft (Kindergottesdienste, freie Predigttexte, Mehrzahl von Kirchen), ist sie, weil in der Stoffauswahl nicht religionspädagogisch bestimmt, zwecklos. — Als Anhang zur biblischen Geschichte ist die Kirchengeschichte zu pflegen, nicht pragmatisch, sondern mit Hervorhebung der religiösen Persönlichkeiten, der großen kirchlichen Arbeitszweige (Mission, Innere Mission u. a.) und des Heimatkundlichen. — Wertvoll ist die Einführung in das Kirchenlied, diesen Schatz unserer Kirche, der bei seiner gemütafassenden Art gegen bisher (20 Lieder) ausgiebiger behandelt werden müßte und zwar nach Seiten nicht des Lehrhaften (Lehrgedichte), sondern des lyrisch Wertvollen, das im Leben Dienste tut.

5. Methode des kirchlichen Unterrichts.

Literatur: Thrändorf, Allg. Methodik des RU. (zuerst 1891 als: Behandl. des RU.); Schönhuth, Methodenlehre f. d. Unt. in Rel. (1904); Berndt, Methodik des Unt. in den ev. Rel. (1909); Niebergall, Bibl. Geschichte, Katechismus, Gesangbuch (1910); Weincl, Zur Reform des RU. (1912); Bürckstümmer, RU. in der Volksschule (1913); Eberhard, Arbeitsschule u. RU. (1290). — Wiedemann, Wie ich m. Kleinen die bibl. Geschichten erzähle (1854); Zurhellen-Pfleiderer, Wie erzählen wir den Kindern die bibl. Geschichten? (1906); Matschulat, Wie meine Kleinen d. bibl. Geschichten erzählen (1914); Fankhauser, Die bibl. Gesch. (1915); Bungenberg, Neue Wege i. d. Behandl. der bibl. Gesch. (1916). — Bang, Zur Reform des Kat.-Unt. (1895); Hardeland, Katechet. Behandl. des kl. Kat. (1899); Eger, Ev. Jugendlehre (1907) u. Taufe u. AM. im kehl. Unt. der Gegenw. (1911); Schellers, Gleichnisse zum Kat. (1912); Lehmensick, Anschaul. Kat.-Unt. (1915). — Schultz-Triebel, Die gebräuchlichsten Lieder der ev. Kirche (1873); Achenbach, Behandl. des Kirchenliedes auf gesch. Grundlage (1902); Schlegel, Präparationen f. Kirchenlieder u. Psalmen (1904); Lehmensick, Kernlieder der Kirche (1907).

§ 55. Das Frageverfahren. Eine wirklich methodische Behandlung religiöser Lehrstoffe setzte erst ein, als man die Frage zum Unterrichtsmittel machte, d. h. neben Verhör-(Wiederholungs-)frage

(Mittelalter, Luther) und Zergliederungsfrage (17. Jahrh., Spener, Lösecke) die Entwicklungsfrage bewußt anwandte (Basedow, Sokratik): diese regt die Mitarbeit des Schülers an und befähigt ihn, den gewünschten Gedankengang selbst schrittweise zu gehen, indem sie von einem Gegebenen (datum quaestionis) aus ein Gesuchtes (punctum quaestionis) erfragt, das durch Nachdenken zu finden ist. Der anfänglichen, auf intellektualistischer Einseitigkeit beruhenden Überschätzung der Entwicklungsfrage durch Sokratiker (fragendes Ablocken aller religiösen Erkenntnisse aus der Vernunft der Kinder) und Herbartianer (Spezialform der Erwartungsfrage in der Erzählung der biblischen Geschichten) folgte eine Unterschätzung durch die Stimmungstheoretiker zugunsten phantasievoll ausmalenden Vortrags. Ihre Hauptaufgabe hat die Entwicklungsfrage bei gedanklichen Abstraktionen aus Anschauungen, nicht gleichermaßen bei Darbietung anschaulicher Stoffe (hier mehr erzählende Ausmalung). Um die geistige Arbeit der Kinder richtig anzuleiten, muß sie deren Fähigkeit entsprechen (nicht zu leicht oder zu schwer), ihnen die Antworten nicht suggerieren (daher wenig Entscheidungsfragen, keine Verwechslung von datum und punctum, bei der die Kinder das datum statt des punctum antworten, keine Zerteilung von Redewendungen auf Frage und Antwort) und klar sein (bestimmt gefaßt, nicht Doppelfrage, nicht Inversion, nicht abgebrochener Aussagesatz). Methodisch unterscheidet man im entwickelnden Frageverfahren das analytische (Zerlegung eines gegebenen Stoffes) und das synthetische (Aufbau eines gesuchten Stoffes) Lehrverfahren (Bem. Die Herbartianer haben einen andern Sprachgebrauch: Analyse: = Behandlung der im Kinde vorhandenen Vorstellungen, Synthese = Hinzufügung neuer Vorstellungen zu den vorhandenen; vgl. § 56).

§ 56. Die formalen Unterrichtsstufen. Der Unterrichtsweg des fragenden oder vortragenden Lehrverfahrens in der einzelnen Lehrstunde wird bezeichnet durch psychologisch begründete formale Unterrichtsstufen. Seit Pestalozzi unterscheidet man den Apperzeptionsprozeß (= Aneignung von Anschauungen) von dem darauf folgenden Abstraktionsprozeß (= gedankliche Erarbeitung von Lehrformeln und Begriffen). Hieraus machten die Herbartianer fünf Stufen und zerlegten die Apperzeption (vgl. die Schlußbem. in § 55) in Analyse (= Bereitstellung der für die Apperzeption nötigen Vorstellungen der Kinder), Synthese (= Mitteilung des jetzt apperzipier-

baren anschaulichen Neuen) und Assoziation (= Verknüpfung dieses Neuen mit vergleichbaren anschaulichen Vorstellungen) und die Abstraktion in System (= begrifflich-sachliche Ordnung der neuen Vorstellungen) und Methode (= deren Einordnung in das sonstige Gedankenmaterial der Kinder), wobei sich Synthese und System als ruhend, Assoziation und Methode als fortschreitend entsprachen. In der Synthese wurde der neue Stoff vorgetragen und (nach unserem Sprachgebrauch, s. § 55) analytisch verständlich gemacht, im System synthetisch aus den Teilzielen ein Schlußziel erarbeitet. Daran ist richtig, daß Lehrformeln dem Schüler nicht fertig vorzuführen sind, um dann analytisch erfaßt zu werden, sondern das Ziel eines synthetischen Unterrichts bilden; ferner, daß die Abstraktion eine Vergleichung verschiedener Anschauungsgegenstände voraussetzt (daher vor dem System die Assoziation). Aber falsch ist die intellektualistische Einseitigkeit; Gefühl und Wille (§ 6) kommen zu kurz. Deshalb haben viele die Stufe der „Methode“ durch eine paränetische Anwendung ersetzt. Umgekehrt haben die Stimmungstheoretiker (Kabisch, Zurell, Lehmsick) den Abstraktionsprozeß, bei dem das Interesse der Kinder erlahme, zugunsten des phantasievoll entwickelnden Apperzeptionsprozesses zurücktreten lassen; aber dann bleibt die Anregung des Gefühls leicht nur ästhetisch (Pfennigsdorf) und verwischt sich wieder (Bungenberg). Um Verstand, Gefühl und Willen gleichmäßig anzuregen, fordert Pfennigsdorf fünf neue Stufen: Vorbereitung, Darbietung (Verstand), Bewertung (Gefühl), gewissensmäßige Vertiefung (Norm), Aufruf zur Tat (Wille); aber Gefühl und Wille verlangen nicht besondere Stufen, und an der Scheidung von Apperzeption und Abstraktion ist festzuhalten. Das Gefühl wird durch lebendige Veranschaulichung geweckt; die Abstraktion kann auch Gefühlswerte und Willensnormen verdeutlichen. Die Abstraktion ist, um das Interesse wach zu halten, nicht als zeitlose Idee, sondern im Rahmen der Anschauungsvorgänge zu gewinnen. Da ferner die Assoziation gelegentlich durch eingefügte Entwicklungsmittel bewirkt werden kann, ergeben sich vier formale Stufen, die aber nicht notwendig bei jedem Stoffe wiederkehren: Vorbereitung, Darbietung (Anschauung), Vertiefung (gedankliche Abstraktion), Anwendung, sei es als Abstufung der gesamten Lehrstunde oder einzelner Stoffabschnitte. Den Anfang jeder Lehrstunde bilde eine vorläufige formale Stoffbezeichnung (Zielangabe), den Schluß ein thematischer Urteilssatz (Schlußziel).

als Ergebnis, das synthetisch durch Teilziele erreicht wird. Die Durchführung dieser Regeln differenziert sich nach der Art der Stoffe (§§ 57 bis 59).

§ 57. Methodik geschichtlich-anschaulicher Stoffe. Unsere methodischen Regeln (§ 56) sind auf geschichtlich-anschauliche Stoffe (besonders biblische Geschichten) so anzuwenden, daß der Unterricht nach kurzer Vorbereitung von diesen Stoffen als der anschaulichen Grundlage ausgeht. Drei wesentliche Aufgaben sind zu scheiden: Erzählung, analytische Besprechung, gedankliche und praktische Verwertung. Für die Erzählung biblischer Geschichten forderte man früher (z. T. aus Hochachtung vorm Bibelworte) Anschluß an den Wortlaut der Bibel oder des biblischen Historienbuches (Preuß. allg. Bestimmungen 1873, Achelis), während andere (v. Zezschwitz, Knoke) gelegentliche Ausmalungen zuließen. Da so das Miterleben der Kinder nicht genug angeregt wird, fordert man jetzt mit Recht phantasievoll ausmalenden Vortrag (konkrete Einzelzüge, direkte Rede), besonders in den einleitenden Abschnitten der Geschichte (Situationsbeschreibung, vgl. Berufung Abrahams bei Kabisch). Diese, gegebenenfalls an geeigneter Stelle durch Abbildungen zu belebende Ausmalung meide drei Abwege: 1. verwässernde Breite (vgl. Kabisch), zumal der biblische Text stellenweise so konkret ist, daß jede Umschreibung die Anschaulichkeit mindert (Schian); 2. phantastische, besonders märchenhafte Auswüchse (besonders Zurhellen), damit Wahrheit, Schlichtheit und Einfachheit der biblischen Geschichte nicht unter wesensfremden Zutaten leide (Pfennigsdorf); 3. reflektierende Urteile des Erzählers über Motive und Wert der Handlungen, da dies die Unmittelbarkeit des Miterlebens stört. Reflektierende Urteile sind erst in der auf die Erzählung folgenden, zur Stoffaneignung unentbehrlichen (Bungenberg) analytischen Besprechung möglichst von den Kindern selbst zu erarbeiten und so ein inneres Verständnis der religiös-sittlichen Eigenart der Erzählung (Kerngedanke) zu erzielen. Das Interesse würde matt (Kabisch), wenn man dabei den religiös-sittlichen Gehalt der Erzählung von ihrem konkret-anschaulichen Inhalte löste; erst die Verflechtung von beidem regt das Interesse an. An dieser Stelle wird der Wortlaut des Historienbuches (der Bibel) vorzulegen sein. Den kurzen Schluß bildet die gedankliche und praktische Verwertung durch Aufzeigung der aus der Geschichte zu entnehmenden allgemein gültigen Wahrheiten (des Gedankens

Blässe meiden!) und (gegebenenfalls) durch Einstellung dieser Wahrheiten auf das Lebensgebiet der Kinder (nur nicht als stereotyp „Moral der Geschichte“!).

§ 58. Methodik gedanklich-lehrhafter Stoffe. Das früher herrschende analytische Verfahren bei gedanklich-lehrhaften Stoffen ist darin unpsychologisch, daß es von fertigen Lehrformulierungen als Unterrichtsgrundlage ausgeht, statt sie ein Ergebnis des Abstraktionsprozesses sein zu lassen. In Anwendung auf Luthers Kleinen Katechismus führt das zu dem weiteren Mißstande, daß man Text und Erklärung nebeneinander auszulegen hat und nun fragt, ob man beides nach einander mit gelegentlich wechselnder Reihenfolge (so meist im 19. Jahrh.) oder nur die Erklärung (so Nebe 1891, Th. Harde-land 1899) zugrunde legen soll. Den methodischen Fehler dieses analytischen Verfahrens, welches z. T. die Gegnerschaft gegen den Katechismusunterricht und seinen autoritativen „Memoriermaterialismus“ (Dörpfeld) verschuldet hat, suchten die Hartartianer durch anlehnenden Katechismusunterricht zu vermeiden; sie beseitigten den selbständigen Katechismusunterricht und behandelten die Katechismus-sätze im Anschluß an die biblische Geschichtsstunde (§ 57), so daß sie das Ergebnis der gedanklichen Verwertung der biblischen Geschichten wurden. Zur Vermeidung naheliegender Zerreißung verwandter Katechismusstoffe ist die anlehrende Methode dahin ausgebaut (Thrändorf), daß größere geschichtliche Zusammenhänge in Katechismuszusammenhänge ausliefen (Leben Jesu = 2. Art., Leben der Apostel = 3. Art.). Aber bei dieser Anlehnung kommen weder Geschichte noch Katechismus zum Rechte; jene nicht, weil ihr stetes Ausmünden in eine Katechismuswahrheit ihre Eigenart schädigen kann, dieser nicht, weil er auch andere, oft geeignetere Anschauungsgrundlagen hat (z. B. Lebensbereich der Kinder, Profangeschichte). Darum muß der eigentliche Katechismusunterricht (vgl. § 61) selbständig sein, aber nun nicht analytisch, sondern synthetisch (Eckert, Steinbeck, Eberhard, Pfennigsdorf), d. h. so, daß die Katechismus-sätze als unausgesprochenes (gegen Eger) Lehrziel von anschaulicher Grundlage aus schrittweise, also in Teilzielen, unter Benutzung anschaulicher Beispiele und begrifflicher Assoziationen als Entwicklungsmittel, erreicht werden; auch Luther selbst hat im Großen Katechismus die Formeln des Kleinen Katechismus, wo er sie gibt, am Schlusse gebracht. Dies Verfahren erlaubt, den 2. und 3. Art. wesent-

lich auf dem Leben Jesu und der Apostel aufzubauen (Matthes), obwohl es auch andere Grundlagen gibt. Diese, auch in der katholischen Kirche als Münchener Methode vordringende Art, ist auch auf andere Lehrtexte anwendbar, mag man immerhin den Lehrtext vorher den Kindern aufsagen (bei kurzen Sprüchen); er darf aber nicht Ausgang zergliedernder Auslegung werden. Geschichtsstoffe mit Lehrabzweckung (Gleichnisse, geschichtlich eingerahmte Jesusworte) sind sachlich und methodisch ein Zwischenglied zwischen geschichtlich-anschaulichen und gedanklich lehrhaften Stoffen; bei ihnen ist daher von der Anschauung des Gleichnisbildes oder der geschichtlichen Situation aus allmählich der Lehrgehalt zu erreichen.

§ 59. Methodik gedanklich-lyrischer Stoffe. Noch verhängnisvoller als bei lehrhafter Stoffen ist die analytische Zergliederung bei gedanklich-lyrischen Stoffen (Kirchenlied, Psalm), wie sie noch vielfach herrscht (Schultz-Triebe), nicht nur wegen der unmethodischen Apperzeption des Gedankengehalts (§ 58), sondern auch wegen der Abtötung der Empfänglichkeit für das Lyrische unter dem Seziermesser der Analyse, zumal diese Empfänglichkeit bei Kindern noch unentwickelt ist (Eckert). Darum wird eine „intuitive“ Behandlung gefordert (Eckert, ähnlich Steinbeck), die alles zum Verständnis Nötige in die Formalstufe der Vorbereitung legt und dann das ganze Lied einheitlich kurz bespricht, ohne Einzelauslegung. Aber solche Vorbereitung muß dem Schüler willkürlich erscheinen, wenn sie nicht einen einheitlichen Kerninhalt anschaulicher Art erhält, der als Grundlage einer auf das Lied hinzielenden Besprechung verwandt wird, sei es eine biblische Geschichte (Achenbach) oder eine fingierte Erzählung (Lehmensick) oder ein zu dem Leben des Liedes in organischer Beziehung stehender typischer Vorgang (Pfennigsdorf); dabei kann das Lied, was dem Verständnisse dient, abschnittsweise aus den Abschnitten dieser Grundlage gleichsam hervorstechen. Erfundene Erzählungen haben den Vorzug, daß sie ganz auf die Einzelheiten des lyrischen Textes eingerichtet werden können und so im Voraus seine Begriffe und Bildwendungen klar machen; aber die Gefahr, daß das Lied doch in eine ihm fremde Situation eingebettet wird und eine romanhafte Erzählung das Interesse absorbiert; darum empfehlen sich geschichtliche Vorgänge in erster Linie. Diese „Einfühlungs“methode (Kabisch) erübrigt doch nicht eine, wenn auch nur sehr kurze, Aus-

legung des Liedes, weil das bloße Einfühlen noch nicht den Wahrheitsgehalt erschließt (Pfennigsdorf).

6. Didaktik des kirchlichen Unterrichts.

Literatur: Reukauf, Grundleg. f. Auswahl u. Anordn. der Unt.-Stoffe (1900); Smend, RU. auf höh. Schulen (1910); — Kolbe, Der einheitl. RU. in Schule u. Kirche (1900); Simons, Konfirmation u. Konfirmanden-Unterricht (1900); „Konfirmanden-Unterricht“ v. Steinbeck (1909), Lorenz (1910), Vogel (1911), Rotermund (1911), Lubenow (1911); Vorwerk, Gebet- und Gebetserziehung (1913). — Eberhard, Lebenskunde in d. Fortb.-Schule (1912).

§ 60. Der einheitliche RU. Um die didaktische Stoffverteilung auf Altersstufen und Klassen vorzunehmen, ist zunächst zu fragen, ob die Teilgebiete des RU. (biblische Geschichte, Katechismus, Kirchenlied) im Stundenplan getrennt oder als „einheitlicher“ RU. vereinigt werden sollen. Letzteres verlangten die Herbartianer, nicht nur, um die übliche analytische Behandlung gedanklicher Stoffe zu überwinden, was aber auch durch die synthetische Methode erreicht wird (§ 58), sondern besonders um der Konzentration des Gesamtunterrichts willen, da ein planloser Wechsel der stundenplanmäßigen Lehrstunden das gerade für ein einzelnes Fach geweckte Interesse durch Umstellung auf ein anderes Fach abstumpfe. Wenn daher gefordert wurde, alle gleichzeitigen Unterrichtsfächer auf einen gemeinsamen Gesinnungsstoff einzustellen, so schien eine Mehrheit der religiösen Unterrichtsfächer, wie sie seit der Einbürgerung der biblischen Geschichte (Pietismus) vorlag, der Konzentration zuwider. Aber der Gedanke der Konzentration hat nur relatives Recht; wenn er sich völlig durchführen ließe, würde das Interesse der nach Abwechslung (§ 47) trachtenden Kinder ermüden. Daher kann ein „einheitlicher“ RU. nicht an sich eine psychologische Forderung sein; seine Zweckmäßigkeit muß sich aus der Sache ergeben. Auf den unteren Stufen, wo das rein Gedankliche noch hinter dem Anschaulichen zurücktritt, mag sich daher anlehnender Katechismusunterricht im einheitlichen RU. empfehlen. Beim Hervortreten des Gedanklichen auf den höheren Stufen liegt eine Verselbständigung der Fächer nahe, doch so, daß eine innere Korrespondenz erstrebt wird, also eine sachliche Einheitlichkeit, die noch nicht damit gegeben ist, daß es sich allemal um Religion handelt (gg. Eckert). Deshalb ist auch der Lehrplan des Konfirmanden-

unterrichts nicht nur gegen den Schulunterricht abzugrenzen, sondern auch zu ihm in Beziehung zu setzen.

§ 61. Der Schulunterricht vor der Konfirmation. Will nun die Schule ihre Gesamtaufgabe gegen den Konfirmandenunterricht und die Aufgaben ihrer Stufen (Unter-, Mittel- und Oberstufe) gegeneinander abgrenzen, so sind zunächst Grundsätze für die Stofffolge festzulegen. Die Theorie der konzentrischen Kreise will den Stoff durch regelmäßige Wiederkehr und Erweiterung derselben Stoffgebiete (etwa alle 2 Jahre) gründlich einprägen. Der letzte Doppeljahrgang würde alles Einschlägige teils wiederholen, teils neu behandeln. Gewiß ist für dauernde Einprägung Wiederholung wichtig; hier aber wird sie im Interesse des Wissensmechanismus auf Kosten der — bei Wiederholungen sich leicht (Girgensohn) abschwächenden — Wirkungen auf Gefühl und Willen übertrieben. Entgegengesetzt ist die Kulturstufentheorie der Herbartianer, welche allgemein den Schulunterricht als verkürztes Durchlaufen der menschlichen Kulturgeschichte ansahen und daher jeden Stoff einmal, nämlich an der durch seine kulturelle Eigenart geforderten Stelle, einfügten. Nach dieser Theorie wird im Religionsunterricht (da Katechismus nur anlehnend getrieben wird) in den ersten Schuljahren das Märchen, vom 3.—5. Schuljahre das AT., erst vom 6.—8. Schuljahre das NT. und die Kirchengeschichte getrieben. Hiergegen spricht: 1. Das Kulturelle ist nur eine Nebensächlichkeit am religiösen Stoff; 2. die ntl. Stoffe sind nicht bis zur Oberstufe aufzuschieben, da das Kind den Weg zu Jesus nicht erst durchs AT. zu gehen braucht; 3. der Mangel an Wiederholung rächt sich. Darum ist eine Stoffordnung nötig, die 1. der Kinderpsychologie entspricht, 2. in den verschiedenen Stufen Wiederholungen früherer Stoffe unter veränderten Gesichtspunkten einrichtet. Sonach erhält die Unterstufe anschauliche Einzelgeschichten aus beiden Testamenten (besonders Patriarchen, David, Taten und Tod Jesu); durch eine nicht zu umständliche Behandlung wird Zeit für eine größere Anzahl von Geschichten gewonnen (Braasch). Der Mittelstufe sind zusammenhängende Geschichten in Ergänzung der Unterstufe zu bieten (Richter, Könige, Urgeschichte, Leben Jesu, einzelnes aus der Apostelgeschichte) ohne Ausschluß einfacherer Lehrstoffe, z. B. schlichter Gleichnisse (gg. Baumgarten). Der Oberstufe bleiben als Neues die Propheten, ein Gesamtbild Jesu und die Geschichte der Pflanzung und Entwicklung der Kirche. — Katechismussätze

kommen in der Unterstufe nur gelegentlich anlehnend vor, die Mittelstufe sollte schon mit selbständigem Katechismusunterricht (1. Hauptstück und 1. Art. mit Erklärungen) anfangen (gegen die heute herrschende Meinung), und der Oberstufe verbleibt dann der Rest des 2. und das (kürzer zu behandelnde) 3. Hauptstück. Es empfiehlt sich nicht, das 3. Hauptstück wegen mancher Schwierigkeiten erst dem Konfirmandenunterricht zu überlassen (Vorwerk); die meisten Schwierigkeiten heben sich, wenn die ersten 3 VU.-Bitten eng an den 2. und 3. Artikel gerückt und aus ihm erklärt werden.

§ 62. Der Konfirmandenunterricht. Aus der für den Konfirmandenunterricht ermittelten Aufgabe einer Einführung ins kirchliche Leben (§ 51) ergibt sich im wesentlichen Stoffwahl und Stoffbehandlung. Weder ist der Stoff einfach identisch mit dem Kleinen Katechismus, sei es ganz nach dem Gange seines Aufbaus (so z. B. Vogel) oder mit Voranstellung des 4. Hauptstücks als richtunggebend fürs Konfirmationsziel (Löhe), was die Gefahr weitreichender Wiederholung des Schulpensums brächte; noch ist zur Vermeidung dieser Wiederholung der Anschluß an den Kleinen Katechismus preiszugeben (Steinbeck), da den Konfirmanden in der Schule der Kleine Katechismus noch nicht vollständig nahe gebracht ist (4. und 5. Hauptstück!) und eine Anzahl schwächerer Kinder auch die ersten Hauptstücke noch nicht ganz durchgenommen hat. Vielmehr läßt sich der kirchliche Gesichtspunkt zur Geltung bringen in der aufs 2. Hauptstück zurückweisenden eingehenden Behandlung der Sakramentshauptstücke, in der Beleuchtung des 2. Artikels durchs Kirchenjahr, des 3. Artikels durch die Kirchengeschichte, des 3. Hauptstückes durch mancherlei Gottesdienste (etwa: Reformationsfest = 1. Bitte, Advent = 2. Bitte, Missionsfest = 3. Bitte, Erntedankfest = 4. Bitte, Bußtag = 5. Bitte, Konfirmation = 6. Bitte, Totensonntag = 7. Bitte). Für die Konfirmanden wichtige sittliche Forderungen (Pietät, Keuschheit, Mäßigkeit) sind im Sinne des Gebots treuen Wandels der Kirchenglieder an einzelne Gebote anzulehnen, ohne daß der ganze Dekalog wieder durchgenommen würde. Daneben ist das kirchliche Leben in und außerhalb der Gemeinde (Niebergall) zu behandeln und tiefer in Bibel und Gesangbuch einzuführen, damit die Konfirmanden lernen, mit diesen selbständig umzugehen. Die vielfach herrschende Beschränkung des Konfirmandenunterrichts auf ein Halbjahr hindert leider das wünschens-

werte Maß des Ausbaus; zur Entlastung wird daher mehrfach die sonntägliche Kinderlehre benutzt, wo eine solche üblich ist (§ 51).

§ 63. Die Unterweisung der Konfirmierten. Sowohl in Oberklassen höherer Schulen als bei den Gelegenheiten, den übrigen Konfirmierten religiöse Unterweisung zu bringen, wird bei aller Verschiedenheit des Lehrplans doch das in allen Fällen anzustreben sein, unter verständnisvoller Berücksichtigung der die Schüler auf diesem Gebiete persönlich bewegenden Fragen eine praktisch-christliche Lebenskunde auf dem Boden christlicher Weltanschauung (Auseinandersetzung mit andern Welt- und Lebensanschauungen) zu geben und diese zu ergänzen durch die Vorführung großer religiös-sittlicher Persönlichkeiten aus Bibel und Geschichte, damit die Jugend angeregt wird, in dem Geiste dieser Persönlichkeiten die ihr gewiesene Lebensrichtung einzuschlagen. Was darüber hinaus der höhere Schulunterricht in Religion zu bieten hat, liegt außerhalb des Rahmens der Katechetik, da es sich bei diesem Unterricht auch um eine Kultur-aufgabe handelt (Einführung des Schülers in die Würdigung des Christentums in seiner geschichtlichen und bleibenden Bedeutung).

IV. Kirchlicher Kultus.

(Liturgik.)

Literatur: Liturgiken v. Ebrard (1843), Bassermann (1888), Rietschel (1900ff.) und (kath.) Thalsofer-Eisenhofer (1912). — Kliefoth, Liturg. Abhdlgn (1854ff.); Spitta, Z. Reform des ev. Kultus (1891); Smend, Ev. Gottesdienst (1904), Neue Beiträge z. Reform unserer Legenden (1913); Bauer, Agendenreform (1911); Anton, Angewandte Liturgik (1919). — MonSchr. f. Gottesd. u. kchl. Kunst (1896ff.).

1. Einleitung.

§ 64. Die Aufgabe der Kultuslehre. Geordnete gemeindliche Frömmigkeitspflege hat ihren naturgemäßen Mittelpunkt am Kultusleben, zu dem die Jugenderziehung hinführt, und das vom außerkultischen Handeln an den Erwachsenen dauernd ergänzt wird. So stark auch aller echte Kultus als notwendiger Ausdruck vorhandener Frömmigkeit und äußerliche „Darstellung“ des innerlich Vorhandenen bewertet werden mag (Schleiermacher, Bassermann, Smend), so steht doch sowohl die planmäßige Ausgestaltung des Kultus, sei es in Vermehrung (z. B. kirchliche Versorgung wachsender Gemeinden) oder Formgebung der Kultfeiern, als auch die Beteiligung des einzelnen am Gemeindekultus unter dem Zweckgedanken der Frömmigkeitspflege. Eine Behandlung der Kultuslehre unter diesem Zweckgedanken trägt also nicht einen fremden Gesichtspunkt (v. d. Goltz) an die Sache heran. In der PT. ist die Kultuslehre weder zu einer historischen Disziplin auszugestalten, sei es als rein geschichtlicher Aufweis des Werdens des heutigen Kultuslebens (Isidor v. Sevilla, Bingham 1708 ff., Köstlin, Probst, Bäumer, Baumstark, Graff, s. vor § 72) oder als Sammlung und Verarbeitung kultischer Formulare und Texte (Renaudot 1716, Muratori 1748, Assemani 1749 ff., Zaccaria 1776 ff., Daniel 1847 ff., Ebner 1896, Brightman 1896; Richter 1845, Sehling 1902 ff.), noch zu einer „mystischen“ Interpretation des tieferen Sinnes der Kultformen (Micrologus, Rupert v. Deutz, Durandus), noch zu geschichtslos deduktiver Ableitung des Kultus und seiner Idealgestaltung aus dem Wesen von Religion und Christentum (Gaß), sondern zu einer unter dem Gesichtspunkte der Frömmigkeitspflege geübten grundsätzlichen Kritik an den gegenwärtigen Kultformen zum Zweck ihrer sachgemäßen Reform (so schon Chemnitz, Examen,

Buch II). Ihr Arbeitsgebiet bildet aber nicht nur der Gemeindegottesdienst (v. Zezschwitz, Harnack, Rietschel, Spitta), sondern auch die übrigen Kulthandlungen (Achelis, Drews, Smend, Niebergall, Schian). Die vorgeschlagene Behandlung der letzteren in der Grundlegung (Ordination), Katechetik (Taufe, Konfirmation) und Seelsorge (Beichte, Trauung, Begräbnis) würde zur Vernachlässigung der „Lebensgesetze“ (v. d. Goltz) im Kultusleben führen. Die Verwendung dieser Lebensgesetze im Dienste der Frömmigkeitspflege bildet das Einheitsband der Kultuslehre (vgl. Drews). Weil sich aber diese Lebensgesetze auf die im Kultus vorkommenden freien Reden nur soweit erstrecken, als es sich um deren organische Eingliederung in den Kultus handelt, ist das Gebiet der religiösen Wortverkündigung (kultisch wie außerkultisch) einem besonderen Teile der PT. vorzubehalten (§ 3) und die Kultuslehre zu beschränken auf die einigermaßen ständigen, durch und für die Kultusgemeinschaft festgelegten Kultuseinrichtungen.

§ 65. Der Ausbau der Kultuslehre. Obwohl die Kultuslehre keine historische Disziplin ist (§ 64), kommt doch mehr als in anderen Teilen der PT. in ihr der historische Stoff zur Geltung, weil die Reform des Gewordenen nur auf Grund eines Einblicks in sein Werden möglich ist. Darum ruht die Kultuslehre überall auf den Ergebnissen kultusgeschichtlicher Forschungen, die sie zwar nicht selbst vornimmt, aber um so ausgiebiger benutzt, je unmittelbarer in dem Gegenwärtigen vermöge einer „liturgischen Erbfolge“ (Rendtorff) Vergangenes nachwirkt. Viele kultusgeschichtlich interessante Kapitel (z. B. aus der alten Kirche) sind daher in der PT. nebensächlich neben neueren Entwicklungen. Der Wert der kultusgeschichtlichen Forschungsergebnisse für die Kultuslehre liegt darin, daß sie den ursprünglichen Sinn der einzelnen Kultformen und die Lebensgesetze des Kultlebens erfassen lassen, Werturteile über das geschichtlich Gewordene vorbereiten und zur Weiterbildung mit der Pietät ausrüsten, die ebenso entfernt ist von grundsätzlichem Traditionalismus, der alles Alte als Altes konservieren möchte, wie von grundsätzlichem Radikalismus, der alles Alte als Altes verwirft. Bei dieser Bedeutung des Geschichtlichen kann die Kultuslehre ihren historischen Stoff nicht schon im allgemeinen historischen Rückblick (§§ 72—75) erledigen, sondern erst in den Einzelerörterungen zur kultischen Praxis. — Der seit 1558 (vom Holländer Cassander) aufgebrachte Name Liturgik beruht auf der kultischen Verwendung des Wortes *λειτουργία* (ursprünglich = öffent-

liche Amtsverwaltung, so Ps. 103, 21; Rm. 13, 6) im Serapiskult (Deißmann) und von da in LXX und NT. (Act. 13, 2; Hbr. 8, 2) = Kultusverrichtung (des Priesters) und dann überhaupt = Kultfeier. Später ist „Liturgie“ in engerem Sinne gebraucht = Hauptgottesdienst (Orient) oder = Altardienst des Geistlichen (so jetzt bei uns); aber diese Beschränkung kommt beim Worte Liturgik nicht in Frage.

2. Wesen des christlichen Kultus.

Literatur: Kliefoth, Theorie des Kultus (1844); Alt, Der chr. Kultus (1847); Bähr, Prot. Gottesdienst (1850); Schoeberlein, Ev. Gottesdienst (1854), Wesen des chr. Gottesdienstes (1860); Heiler, Gebet (1918), Kath. u. ev. Gottesdienst (1921); Casel, Liturgie als Mysterienfeier (1922). — Meyer, Verhältn. d. Kunst z. Kultus (1837); Koopman, Ev. Kultus u. ev. Kunst (1854); v. Liliencron, Chorgesang in der ev. Kirche (1881); Spitta, Chorgesang im ev. Gottesdienst (1889). — Braun (kath.), Liturg. Gewandung (1907); Behm, Handauflegung im Urchristentum (1911); Strewe, Die Liturgie als Schauen und Handeln (1921).

§ 66. Religionsgeschichtliches zum Kultus. So gewiß die entscheidende Antwort über das Wesen des christlichen Kultus nur systematisch aus dem Wesen des evangelischen Christentums abgeleitet werden kann (Harnack, Knoke, Gottschick, Rietschel), so wertvoll ist es doch, diese Antwort durch eine schematische religionsgeschichtliche Betrachtung zu unterbauen (Schleiermacher, Nitzsch, Ehrenfeuchter, Niebergall), wozu Heiler vielen Stoff bietet. Jede Religion betätigt ihren Verkehr mit der Gottheit in Gebet und Kultus, und zwar im Kultus genossenschaftlich (Kultusgemeinde — das Gebet kann individuell sein) und in konkreter Greifbarkeit (bestimmte Zeiten, Stätten, Personen, Handlungen), wobei das Übersinnliche im Sinnlichen symbolisiert wird. Der Kultus bezweckt, die von der betreffenden Religion erstrebten Güter zu vermitteln. In den einzelnen Religionen ist die Art dieser Vermittlung sehr verschieden, zuerst darnach, ob die Gottheit naturhaft oder sittlich-persönlich vorgestellt, und ob auf die Kultgenossen oder auf die Gottheit kultisch eingewirkt wird. Bei naturhafter Vorstellung der Gottheit ergibt sich daher im Kultus ein magisch-zauberhafter (Zauberriten, Einwirkung auf die Kultgenossen) oder ein theurgischer (Einwirkung auf die Gottheit), bei sittlich-persönlicher Vorstellung der Gottheit ein die Huld der Gottheit durch Verdienstlichkeit (gesetzliche Leistungen, Opfer) oder kindliches

Bitten herbeiziehender (Einwirkung auf die Gottheit) oder ein den Menschen psychologisch (Begeisterung, Erbauung, Versenkung) fördernder (Einwirkung auf die Kultgenossen) Charakter. Die synkretistische Art des Katholizismus zeigt sich in der Mischung zauberischer (Weihwasser), theurgischer (Transsubstantiation), verdienstlicher (Meßopfer) und psychologischer (Symbolik, Dramatik) Kultuselemente. Weiter ist zu unterscheiden, ob die erstrebten Segnungen sinnlicher (Gesundheit) oder geistiger (Verbindung mit der Gottheit) Art sind (in den Mysterienkulten Vergottung durch magisch-zauberische Mittel); ferner ob im Kultus die Sünde ganz ignoriert (z. B. in theurgischem Erwirken sinnlicher Güter), oder ob sie bewertet wird als Hemmung des erstrebten Segens (z. B. bei den sog. Reinigungsakten im Kultusbeginn: AT., römische Messe, Calvin, preuß. Agende) oder als das durch den Kultus zu beseitigende Übel (Bußgottesdienst: Zwingli). Der Kultpriester oder Liturg kann endlich angesehen werden als religiös notwendig (Mittler, *character indelebilis*, spezif. Sachkunde) oder nur als praktisch notwendig (ausführendes Organ). Diese Übersicht vermittelt uns die Schemata zur systematischen Erfassung des Wesens unseres christlichen Kultus.

§ 67. Der Kultus nach evangelischer Auffassung. Die Geistigkeit des Christentums (Joh. 4, 24) widerspricht nicht dem Kultus überhaupt als dem gemeinschaftlichen, geordneten Verkehr der Gemeinde mit Gott, wohl aber aller naturhaften Magik und Theurgik (Sakramentsmagie). Darüber hinaus wehrt evangelischer Glaube an die freischenkende Vaterliebe Gottes zwar nicht jede bittende Einwirkung auf Gott im Kultus (vgl. Rietschel), wohl aber alles Meritorische und — was damit eng zusammenhängt — Statutarische. Mit Luther ist daher abzulehnen der katholische Gedanke von dem die Höhe der Meßfeier bildenden unblutigen Opfer Christi als einem Gott dargebrachten Anbetungs- und Bittopfer der Gemeinde. So bleibt ein doppelartiger Kultverkehr mit Gott: Gott wirkt auf den Christen durchs Evangelium in Wort und Symbol (§ 69), der Christ auf Gott durchs Gebet (Luther 1544), wobei zu beachten ist, daß auch das gemeinsame Gebet „erbaut“, im Kultus also die psychologische Wirkung die übergreifende Bedeutung hat, und daß das Gebet nicht nur Bittgebet ist, sondern auch Ausdruck der Freude an Gott und seinem Heil; gerade hierin kommt evangelischer Kultus auf die Höhe. Diesen Kultus bezeichnete Schleiermacher näher als ein in Feier (= Ab-

kehr von zweckerfülltem Wirken) und Anbetung zerfallendes, „darstellendes“ Handeln der Christen, bei welchem der Austausch frommen Bewußtseins die Frömmigkeit der einzelnen steigert. Während in seinen Bahnen viele Theoretiker (Nitzsch, Schweizer, Bassermann, Smend) die Kultgemeinde als Trägerin christlichen Lebens voraussetzten, betonten auf Grund mehrerer Aussagen Luthers andere (Ebrard, Christlieb, Hilbert) den volksmissionarischen Kultuszweck einer Anreizung zu Glauben und Frömmigkeit. Beide Teile heben Richtiges einseitig hervor. Unsere Kulte zeigen dieselbe Mischung religiöser Reife und Unreife wie unsere Gemeinden überhaupt, und kultische Anbetung, obwohl vor allem Sache der im Heilsbesitz Stehenden, steht auch Unreiferen offen, wie Gottes Evangelium für Geförderte und Zurückgebliebene ist. Die Einsicht, daß in der Kultgemeinschaft ein belebender Austausch der Frömmigkeit statthat, darf nicht vergessen lassen, daß der Kultteilnehmer, so wertvoll ihm die brüderliche Gemeinschaft ist, doch letztlich in Verkehr mit Gott tritt (Schian); dieser Gottesverkehr ist aber auf keine Stufe der Christlichkeit beschränkt, sondern allen zugänglich, die Gott mit seinem Evangelium zu sich ziehen und in seiner Gemeinschaft völliger machen will. Da die Sündenvergebung Kern des Evangeliums ist, kann der Kultus die Sünde nicht ignorieren, sondern je nachdem die Gewißheit der Vergebung als Voraussetzung oder als Ziel des Kultusverkehrs mit Gott ansehen. Wie alles gottgefällige Handeln kann auch der Kultus als Lobopfer Gottes (Luther) angesehen und diese Auffassung der katholischen Auffassung vom meritorischen Opfer des Kultus gegenübergestellt werden.

§ 68. Gemeinde und Liturg. Wie bei der Hausandacht die Familie, handelt bei dem Kultus die Gemeinde. Dem steht nicht entgegen, daß Kultus Verkehr mit Gott ist, und daß Gott zu uns redet durch sein Wort. Denn dies Wort ist Schatz der Gemeinde (geschriebenes Wort, mündliches Glaubenszeugnis), den sie nach Bedarf zu gemeinsamer Erbauung in Funktion setzen kann. Aber als Veranstalterin des Kultus bedarf die Gemeinde der in ihrem Auftrage handelnden Organe, vor allem des Liturgen oder „Leiters“ (Spitta), welcher nicht nur die kultische Anbetung als Vorsprecher und Mund der Gemeinde leitet, sondern auch der Gemeinde das Wort zuspricht, und dem sonach eine Doppelheit des Handelns anvertraut ist, die man mißdeutbar als sakramentales und sakrifizielles (Kliefoth) oder als prophetisches und priesterliches (Achelis) Handeln unterschieden hat.

Hiermit ist die Stellung des Liturgen umschrieben; Mittlerstellung und höhere Macht eignet ihm nicht. Die besondere Tracht, in der er zu amtieren pflegt (Talar), bildet nicht die katholische Priestergewandung (Zeichen der Amtsgnade), sondern die Amtstracht kirchlicher Lehrer (Schaube) nach und fördert Feierlichkeit und Würde. So wenig die Tätigkeit eines Liturgen die Mitwirkung anderer Gemeindeorgane (z. B. Chöre) ausschließt, so wenig entbindet sie die Gemeinde von unmittelbarem Handeln; vielmehr ist letzteres als die Gemeinde erhebend zu pflegen (Gesang, Wechselrede, Laienwort).

§ 69. Symbolische Ausdrucksmittel des Kultus. Die in allen Religionen übliche symbolische Darstellung des Übersinnlichen durch Sinnliches gründet im sinnlichen Wesen des Menschen und behält daher in der christlichen Religion — gerade wegen ihrer Geistigkeit — volles Recht. Der Versuch ihrer Beseitigung im Kultus brächte eine Verarmung seiner Anregungsmittel, abgesehen davon, daß Taufe und Abendmahl notwendig auf Symbolik in Stoffen und Gesten angelegt sind. Eine gekünstelte symbolisierende Deutung der Kultushandlungen im MA. (Pseudoareopagita, Durandus) und die Undurchsichtigkeit mancher bestehenden Symbole darf nicht ablehnend machen gegen anschauliche und durchsichtige Symbole (Kreuz, Monogramm Christi, A und O, Lamm, Hirsch), die eher noch auszubauen sind, doch unter Fernhaltung aller Magik. Zu den symbolischen Gesten gehört die Gebetshaltung (kniend oder stehend), insbesondere das Händefalten, dessen heidnischer Ursprung (Dämonenabwehr) vergessen ist (verschiedene Stellung der Hände); aus der Gebetsrichtung nach Osten ergab sich die Orientierung der Kirchen. Symbole des Segnens sind: das Kreuzschlagen (signatio crucis; „segnen“ = signare), einst geschätzt als wirksam gegen böse Geister (Prudentius), in der römischen Messe (§ 79) 55 mal, im Luthertum ein Hinweis auf Christi Kreuz; die Handauflegung als Zeichen persönlicher Zueignung (Hebr. 6, 2; 1. Tim. 4, 14; 5, 22; 2. Tim. 1, 6), wahrscheinlich nicht hellenistisches, sondern jüdisches Erbe (Behm); die Handaufhebung beim Segnen mehrerer. Symbolische Farben des Kirchenbehanges erzeugen entsprechende Stimmung, sind aber von evangelischer Auffassung des Kirchenjahres (nicht katholischer) aus zu verwenden (gewöhnlich: grün, Feste: rot, hohe Feste: weiß, Passion und Bußtage: schwarz). Die symbolischen Wendungen des Liturgen zur Gemeinde (Wortdarbietung: ihr gegenüber) und von ihr ab (Gebet: mit ihr

gleichgerichtet) sind gekünstelt, aber durch geschichtliche Pietät noch weithin festgehalten (vgl. auch „Mimik“, § 70).

§ 70. Künstlerische Ausdrucksmittel des Kultus. Wie Kunst und Religion (§ 14) gehören Kunst und Kultus zusammen. Aus der Gefahr einer Verdrängung der religiösen durch die ästhetischen Momente begreift sich der Widerspruch gegen die Kunst im Kultus (Bilderstürmer, Reformierte, Kierkegaard) sowie die Warnungstafeln (Steinhausen). Kunst darf im Kultus nur dienen. Die Architektur hat zu gemeinsamer Feier und Anbetung (§ 67) eine Stätte zu schaffen, deren Weihe sofort das Heilige empfinden läßt, deren Traulichkeit gemeinsamem Andachtserleben vorarbeitet. Diesem gemeinsamen Andachtserlebnis scheinen Malerei und Skulptur mit ihrem zerstreuen Individualisieren im Wege zu sein (Smend). Doch übertreibt die Forderung nur eines einzigen Kirchenbildes mit einem nicht zu individuellen christozentrischen Stoffe im Blickpunkte der Gemeinde, da die zerstreue Wirkung der Bilder durch die ständige Feier an derselben Stätte aufgehoben wird. Immerhin ist, damit Gesamtstimmung aufkommt, Einheitlichkeit der Bildwerke anzustreben (also nicht Beziehungslosigkeit). Den Mittelpunkt bildet die Christusgestalt, deren symbolische Wiedergabe als Weltherrscher am Kreuze (Guido Reni, Schinkel) hinter der realistischen (Dürer, v. Gebhardt) an Wirkungskraft zurücksteht. Die Redekunst kommt in Predigt und liturgischer Textgestalt (rhythmischer Tonfall in Gebeten) zur Geltung. Die Poesie hat im evangelischen Kirchenliede ihren herzugewinnenden Reichtum entfaltet, im Bunde mit der heiligen Musik (*musica sacra*), die erst die unmittelbare Aktivität der Gemeinde ermöglichte, nämlich den Gemeindegesang, dessen Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit (Polyrhythmik statt der seit dem 18. Jahrh. vorgeprägten planen Singweise) soweit wieder hergestellt werden sollte, als es der Gemeinde der Gegenwart möglich ist (nicht künstliches Archaisieren). Hat Luthers Großtat an Stelle des Chorgesanges den Gemeindegesang gesetzt, so ist doch auch der Chorgesang daneben zu pflegen, sowohl der kunstlosere Schülerchor als der polyphone Kunstchor (lutherische Kantoreigesellschaften seit 1535, neuzeitliche Kirchenchöre seit 1823). Dieser Chor ist nicht symbolische Darstellung der *ecclesia triumphans* (Schoeberlein, Harnack), sondern ein den Kultus durch sein besonderes Charisma (Spitta) belebendes Glied der *ecclesia militans* (Achelis), das am besten nicht im Rücken (Achelis), sondern

im Angesicht der Gemeinde (Spitta) singen sollte, gelegentlich auch im Wechselgesang mit der Gemeinde (Smend, Spitta). In solchen Wechselgesang können auch mehrere Chöre, sowie Liturg und Gemeinde (nur hierin gründet das Recht des Altargesanges des Liturgen) eintreten; zusammenhängende Texte (Kollekten, Lektionen) sollte der Liturg nicht singen, sondern sprechen. Spezifisches Musikinstrument im Kultus ist die Orgel, teils zur Gesangesbegleitung (seit 17. Jahrh.), teils zu selbständigen Zwischen-, Vor- und Nachspielen, die den dienenden Beruf der Kunst im Kultus nicht verwischen dürfen. Die vor allem in der orthodoxen, aber auch in der römischen Kirche gepflegte Mimik sollte in der Gestalt symbolischer Bewegungen und Handlungen, auch von Gemeindegliedern, im Protestantismus (besonders in Neben- und Festgottesdiensten) gepflegt, aber nicht übertrieben (Strewe) werden.

§ 71. Bindung und Freiheit. Grundsätzlich erkennt der Protestantismus Freiheit und Mannigfaltigkeit als berechtigt an; praktisch ist er von Versuchen völliger Freigabe der Kultgestaltungen (bes. um 1800) wieder abgekommen wegen der Gefahr sachunkundiger Änderungen und einer die Gemeinden bevormundenden pastoralen Willkür, sowie wegen der Anhänglichkeit vieler Gemeinden an gewohnte Formen (ein Stück kirchlicher „Heimat“). Da andererseits starre Festlegung gesunden Fortschritt hemmt, empfiehlt es sich, landeskirchliche Bindung an den Gesamtaufbau und entscheidende Formeln mit Gestaltungsfreiheit im einzelnen zu verbinden, für Nebengottesdienste aber völligere Freiheit zu lassen.

3. Geschichte des Kultus.

Literatur: Quellen: Renaudot, *Collectio liturgiarum orientalium* (1716); Muratori, *Liturgia Romana vetus* (1748); Assemani, *Cod. liturgiarum* (1749ff.); Zaccaria, *Bibliotheca ritualis* (1776ff.); Daniel, *Cod. liturgicus* (1847ff., am handlichsten); Brightman, *Liturgies eastern and western* (1896ff.); Schönfelder, *Liturg. Bibliothek* (1904ff.); Richter, *Ev. KOO.* (1845f.); Sehling, *Ev. KOO.* (1902ff.). — Darstellungen: Bingham, *Origines ecclesiasticae* (1708ff.); Ranke, *Perikopensystem* (1847); Probst, *Liturgie der 3 ersten chr. Jahrh.* (1870), *des 4. Jahrh.* (1893), *Sakramente u. Sakramentalien in den ersten 3 Jahrh.* (1872), *Älteste röm. Sakramentarien u. Ordines* (1892), *Abendländ. Messe* (1896); Jacoby, *Liturgik der Reformatoren* (1871ff.); Köstlin, *Gesch. des chr. Gottesd.* (1887); Gottschick, *Luthers Anschauungen v. chr. Gottesd.* (1887); Bäumer,

Gesch. des Breviers (1895); Smend, Ev. deutsche Messen vor Luthers Deutscher Messe (1896); v. d. Goltz, Das Gebet (1901); Molitor, Nachtrident. Choralreform (1901ff.); Kellner, Heortologie (1901); Drews, Studien zur Gesch. des Gottesdienstes (1902ff.); Franz, Messe im deutschen MA. (1902), Kchl. Benediktionen im MA. (1909); Baumstark, Morgenl. Messe (1907); Löscheke, Jüdisches und Heidnisches im chr. Kult (1910); Rendtorff, Gesch. des chr. Gottesd. unter dem Gesichtsp. der liturg. Erbfolge (1914); Mohlberg, Ziele u. Aufgaben der liturgiegesch. Forsch. (1919); Smend, Röm. Messe (1920); Althaus, Einf. in die Quellengesch. der kchl. Kollekten in den luth. Agenden des 16. Jahrh. (1920); Wetter, Althchr. Liturgien (1921); Graff, Auflös. der gottesd. Formen in der ev. Kirche Deutschlands (1921). — Drews, Art. Messe (RE³ 12).

§ 72. Liturgische Bücher. Die liturgischen Bücher zeigen uns — neben den Berichten von Schriftstellern — die Kultformen der einzelnen Zeiten und Gegenden. Unter Übergangung der für die PT. weniger wichtigen orientalischen Kultbücher (Euchologien, Typiken, Horologien usw.) sind fürs abendländische MA. folgende Arten liturgischer Bücher zu nennen: 1. Die seit dem 10. Jahrh. aufkommenden Missalia (Meßbücher), welche an Formularen und seit ca. 1300 auch an Rubriken (Vorschriften) alles bezüglich der Messe vereinten, was bis dahin getrennt verzeichnet war in den Sacramentaria (Gebetsformularen für Messe und alles Sakramentliche; besonders S. Gelasianum und Gregorianum wichtig), Gradualia (oder Antiphonaria = Chorgesänge) und Lectionaria (dafür anfangs die Comites, welche nur in Bibelhandschriften den Umfang der Perikopen anzeichneten); 2. die seit dem 13. Jahrh. aufkommenden Breviaria (Breviere) mit den Formularen und seit ca. 1300 auch den Rubriken für den Stundendienst, an Stelle der früher getrennten Bücher: Passionaria (Heiligenviten), Hymnaria (Hymnensammlungen) und Psalterium; 3. die Ordines mit Anweisungen für priesterliche Handlungen, bis ca. 1300 auch mit Rubriken für Messe und Stundendienst, später nach Ausscheidung der Pontificalia (spezifisch bischöfliche Handlungen) als Ritualia (Ritualbücher, auch Manualia, Agenda) fortgeführt. Nach dem Tridentinum wurde die römische Liturgie einheitlich amtlich festgelegt im Breviarium (1568, revid. 1914), Missale (1570), Pontificale (1596), Caeremoniale (1600, für Messen und Horen der Bischöfe), Rituale (1614) und Graduale (1614, revid. 1908). Auf evangelischem Boden wurde für die Kultordnungen allgemein der Name Agenda (seit 1540 als Buchtitel) üblich. Die Agenda bildeten in den evangelischen KOO.

(§ 25) einen Teil, bestanden aber daneben selbständig teils als private, teils als landeskirchliche Kultbücher. Sie überlassen den Lektionarien oder Perikopenbüchern den Text der Lektionen, den Gemeinde-Gesangbüchern die kultischen Gesänge und meist auch (anhangsweise) die Gebete der Agende und die Lektionarien.

§ 73. Der katholische Kultus des MA. Erst allmählich ist durch das Vordringen der römischen Liturgie in Gebiete mit selbständiger liturgischer Entwicklung wie Norditalien (Mailand), Frankreich (gallikan. Liturgien), Spanien (mozarabische Liturgie; mozarabisch = arabaisiert) und Britannien (keltische und angelsächsische Liturgien) der abendländische Kultus in einheitliche Grundformen, doch mit provinziellen Variationen, gebracht. Die gemeinsamen Wurzeln des abendländischen und morgenländischen Kultus liegen vielfach im Dunkel und sind erst zu erschließen. Trotz des gegensätzlichen Selbstbewußtseins der Christen gegenüber Judentum und Heidentum hat doch der christliche Kultus die „Erbfolge“ (Rendtorff) jüdischer und heidnischer Kulte angetreten (Löschke). Die Kultfeiern verraten das jüdische Erbe in kurzen Gebetsausrufen (Halleluja, Amen), im Gesamtaufbau (nach Sabbatmorgenkult und — wahrscheinlich — Passahfeier), Lesung von Gesetz und Propheten (noch Const. ap. VIII), Abendmahlsgebeten (Anklänge an jüdische Tischgebete) und in Umgestaltung der *θυσία καθάρα* der Eucharistie (Did. 14, 3) zum priesterlichen Opfer; das heidnische Erbe in der Anbetung des Sanctissimum (Isiskult), Aufnahme naturhaft wirksamer Symbole (Speisen, Waschungen, Gesten) und Loslösung von der Geschichte (wiederholbares unblutiges Opfer). Dies heidnische Erbe wird uns noch deutlicher, wenn der Opfercharakter erst nachträglich einer christlichen Mysterienfeier zum Anteil an Christi Tod und Auferstehung aufgeprägt ist (Wetter). Bezüglich der Kultzeiten ist die jüdische 7tägige Woche (Zählung, nicht Nennung der Tage) mit Sabbat, Fasttagen, Gebetsstunden (beides letztere aber mit Umlegungen, Did. 8, 1, 2) übernommen, aber unter heidnischen Einwirkungen der christliche Herrntag mit dem Sonntag der Ruhe (Konstantin 321) verschmolzen und die jüdischen Gebetszeiten ausgestaltet. Das Kultjahr wurde zwiespältig (jüdischer und julianischer Kalender, daher Schwanken des Osterfestes), indem zunächst nach jüdischem Kalender jüdische Feste weiter gefeiert wurden, freilich mit christlicher Umdeutung, so am 14. Nisan das Passah (Act. 12; 1. Kor. 5) als Feier

von Christi Erlösertod (Schürer, E. Schwartz; erst später als Fest der Auferstehung verlegt auf den Herrntag) und das Wochenfest als Feier von Jesu Himmelfahrt (Löschke; erst später Fest des Geistesempfangs), daneben aber nach julianischem Kalender heidnische Feste in christlicher Umdeutung Eingang fanden, so in Ägypten das Epiphanienfest als Fest der Taufe Jesu (Basilidianer) oder seiner Geburt (ca. 300), in Rom das Saturnalienfest als Weihnacht (ca. 355; Usener), das Februarsühnfest als Mariä Lichtmeß, das Totenfest (*cara cognatio*) als Petri Stuhlfeier (ca. 350), die Robigalien als Kirchenprozession (*litania maior*). Auch sonst drang viel Heidnisches ein (heidnische Gottheiten als christliche Heilige, Reliquienkult, Theurgie, Arkandisziplin, Mysterien), so daß die aus dem MA. stammenden Kultgebräuche auf ihren heidnischen Einschlag zu prüfen sind. Formell wurde der christliche Kultus immer weiter ausgebaut, fixiert und aufs reichste entfaltet, aber auch beim Aufkommen neuer Faktoren (z. B. Kindertaufe statt Erwachsenentaufe) kompliziert, da man die alten Formen, z. T. umdeutend, in die neue Zeit rettete — auch ein Lebensgesetz liturgischer Entwicklung. Die Kultussprache war lateinisch.

§ 74. Der protestantische Kultus bis zur Aufklärung. Trotz Ablehnung des katholischen Kultusideals (Opfer, verdienstliche und naturhaft wirkende Riten, Priesterdienst) kam doch Luther abgesehen vom Ausbau des Wortdienstes nicht zum Neubau, sondern begnügte sich bei mangelnder Wertschätzung liturgischer Konstruktionen (Rendtorff) unter Schonung des dem Volkes altvertrauten Kultusgutes teils mit Maßnahmen zur Beteiligung der Gemeinde (deutsche Lieder 1524) und zur Verständlichmachung der liturgischen Stücke (durch deutschen Volkskultus), teils mit Verkürzung des liturgischen Erbes durch Ausscheidung des dem Protestanten Anstößigen (Stundendienst, Heiligtage, Meßkanon, Weihwasser, Öl usw.). So wurde der lutherische Gottesdienst, obschon ihn alte und neue Verteidiger als etwas Vollkommenes priesen (zuletzt von Liliencron), kein einheitliches Gefüge, sondern ein provisorisch um die Kultpredigt gruppierter Torso (Gottschick, Rendtorff, Graff), für dessen Gestaltung Luthers Volkspädagogik und Musikpflege bedeutsam wurden, und der, zumal wenn kirchenpolitische Gesichtspunkte (Interim) und katholisierender Volksaberglaube hinzutraten, trotz KO.-mäßiger Festlegung notwendig einem allgemeinen Verfall bis zur Aufklärung ausgesetzt war (Graff). Zwingli hielt seine Kommunionfeier ganz im Meß-

schema, war übrigens radikaler als Luther (Kirchenjahr, Perikopen) und fand für Wortgottesdienste ein einfaches Einheitsschema (Gemeindegebet, Predigt, offene Schuld), das die Straßburger (Calvin) umkehrten (§ 81). Die Kulte der reformierten Kirchen bewegten sich zwischen Beseitigung alles liturgischen Schmucks (Holland, Niederrhein) und Anlehnungen ans Luthertum (Hessen); ihr Gemeindegesang war größtenteils auf die Psalmen (Lobwasser 1573) beschränkt. Die seit dem 17. Jahrh. in den lutherischen Kultus eindringenden neuen (subjektiven) Lieder statt der alten liturgischen Lieder zersetzten ebenso das alte Maßgefüge wie die neuen Kirchenfeste das alte Kirchenjahr. Puritanisch-quäkerische Angriffe auf den Kultus in England (Barclay 1673) fanden zwar ritualistische Gegner (Bingham 1708), wirkten aber auf den Kontinent, und in Deutschland ging man seit 1700 von der tatsächlichen zur planmäßigen Zertrümmerung der alten Kultusformen (Stryk 1702: *ad evitandam superstitionem*) und zur Freigabe kultischer Formgebung an die einzelnen Geistlichen (1800) über.

§ 75. Der protestantische Kultus seit der Aufklärung. Während in England puritanische und ritualistische Tendenzen auch innerhalb der Staatskirche einander gegenübertraten (pietistische Niederkirche und ritualistische Hochkirche, letztere im Puseyismus voll entwickelt), kamen in Deutschland, nachdem die ältere preußische Agende (1822) in unhistorischem Eklektizismus älteres Überlieferungsgut kombiniert und die Predigt zum unorganischen Anhang einer zu ihr beziehungslosen Eingangsliturgie gemacht hatte, die kirchlichen Kreise des Luthertums unter Führung von Kliefoth (1847 seine Losung von der Formation, Deformation und Reformation der lutherischen Gottesdienstordnungen) nicht ohne mannigfachen Widerspruch zu einer Art von Restauration der altlutherischen Liturgien unter Berufung auf die Anfangsgeschichte des christlichen Kultus. Im Gefolge davon entstanden neue Privat- und Kirchenagenden; als 1894 die ältere preußische Agende durch eine neuere (Hauptvf. Kleinert) ersetzt wurde und zwar unter Einwirkung dieser Restaurationstendenzen, machte sich eine Reformbewegung geltend, welche größere Einheitlichkeit, psychologische Rücksicht auf die Gemeindeglieder und Beseitigung archaischer Züge forderte (Spitta, Mehl, Achelis, Bauer, Smend). Diesen Reformgedanken suchen die Agenden oder „Kirchenbücher“ von Smend und Bürkner-Arpner gerecht zu werden. Neuerdings

fordert man teils mehr „schweigenden Dienst“ (Otto, Heiler, Altmann und Blümel), teils mehr Handeln (Strewe). Hochkirchliche gehen zu alten Maßformen zurück.

4. Kultstätten und Kultzeiten.

Literatur: V. Schultze, *Ev. Kirchengebäude* (1886); Bürkner, *Grundriß des deutschen ev. Kirchenbaus* (1899), *Kirchenschmuck und Kirchengesamt* (1892); Fritsch, *Kirchenbau des Protestantismus* (1893); March, *Unsere Kirchen* (1896); Ficker, *Ev. Kirchenbau* (1905); Brathe, *Theorie des ev. Kirchengebäudes* (1906); Freybe, *Grabschriften f. den chr. Friedhof* (1907); Biehle, *Theorie der pneumat. Orgeltraktur u. Stellung des Spieltisches* (1911), *Raumakustische, orgeltechnische und bauliturgische Probleme* (1922); Bartning, *Vom neuen Kirchenbau* (1919). — Strauß, *Das ev. Kirchenjahr in s. Zusammenhänge* (1850); Alt, *Das Kirchenjahr* (1860); Zahn, *Gesch. des Sonntags* (1894); Bünger, *Gesch. der Neujahrsfeier* (1911); Simons, *Ev. Buß- u. Bettagsfeier* (in „*Philotesia*“ 1907).

§ 76. Kultstätten. Für den Protestantismus trat im 16. Jahrh. der Neubau von Kirchen zurück hinter der Verwendung mittelalterlicher Kirchen (meist gotisch, mit seitlichen Kanzeln und z. T. Emporen) für den evangelischen Kultus (Entfernung des Innenschmucks bei den Reformierten; Sitzplätze), wobei die Lutheraner die Trennung von Chor und Schiff aus dem atl. Tempel begründeten (Luther, Arnoldi 1616). Die Entfernung des Lettners im 19. Jahrh. wirkte oft akustisch störend; aber die neuerdings (Biehle 1922) empfohlene völlige Scheidung von Predigtkirche (Schiff) und Kommunionkirche (Chor) entzöge die Kommunionfeier dauernd den Augen der Predigtgemeinde. — Bei den selteneren lutherischen Neubauten vor 1650 sind die Abweichungen vom Hergebrachten nicht aus Prinzipien, sondern aus Sonderanlässen abzuleiten. Erst nach 1650 ersetzten (vgl. Graff) französische und holländische Architekten auch in Deutschland den Maßkirchenstil durch den reformierten Hugenottenstil (aus dem Barock), d. h. durch den Saalbau der Predigtkirche, der sich unter den Gesichtspunkten von Zweckmäßigkeit und Vernunft zu Querhausbau (Kanzel und Altar an der Längsseite), Winkelhakenkirche (Kanzel und Altar im Scheitelpunkte beider Flügel) und Rundbauten (Polygonalkirchen) entwickelte (Theoretiker: Sturm in Schwerin 1712). Um 1850 kehrte das Luthertum zur Basilikaform der Maßkirche in gotischem oder romanischem Stil zurück (Dresdner Programm 1856, Eisenacher Regulativ 1861; Th. Harnack, V. Schultze). Doch forderte

man seit 1890 (Sulze) in wachsendem Maße die Gemeindekirche mit einheitlich traulicher Raumgestaltung und ohne Emporen (Wiesbadener Programm 1891, Kongresse f. Kirchenbau des Protestantismus 1894 und 1906; Gurlitt, D. Koch, Bürkner) mit Verweisung auf die älteren Rundbauten und den modernen angelsächsischen Gruppenbau (March). Die Eisenacher Konferenz verließ immer mehr ihren alten Standpunkt (Revisionen 1898 u. 1908) und näherte sich dem Wiesbadener Programm; seitdem gilt als entscheidend nicht mehr die heilige Raumsymbolik, sondern die Zweckmäßigkeit (Verkürzung der Längsachse, Verzicht auf Orientierungszwang); mit Recht, wenn auch zu warnen ist vor nüchterner Preisgabe des symbolisch Wertvollen (§ 69) und des Weihevollen (nicht durchsichtiges Fensterglas!). Ein freibleibender Raum vor dem Altar (nicht notwendig als baulich selbständiger Kirchenteil: Eisenach 1861) ist für Kommunionfeiern nötig. Die Kanzel muß allen leicht sichtbar sein; nicht grundsätzlich läßt sich entscheiden, ob sie seitwärts (Eisenach 1861) oder hinter (Wiesbaden 1891) oder auch vor dem Altar Platz findet. Orgel und Sängerbühne (zweckmäßig verbunden) werden teils wegen der Entfernung vom Liturgen, teils um das Singen im Rücken der Gemeinde zu vermeiden (§ 70), besser nahe bei Kanzel und Altar untergebracht, am besten nicht hinter dem Altare, sondern, auch wegen des Nachhalls, seitwärts (Biele). Der Baustil ist Nebensache im Verhältnis zu den von der Praxis diktierten Anforderungen des Grundrisses. Nie sollte aber eine Kirche ihrer Umgebung in ihrem Stile widersprechen (vgl. Dorfkirchen). — Kleinere Kultusstätten werden teils als Nebenräume der Kirchen, teils als Friedhofskapellen errichtet werden; bei beiden fällt ein Nebeneinander von Kanzel und Altar weg.

§ 77. Die Kultwoche. Die Reformatoren behielten die vom Judentum (§ 73) überkommene 7 tägige Woche als Stück der *lex naturae* bei, während Luther die Wahl des Sonntags zum Ruhe- und Kulttage als wertvolle freie Tat der vom Sabbatgebot befreiten Kirche ansehen lehrte. Doch gab Zwinglis Bezeichnung des Sonntags als Sabbat der alten Auffassung (z. B. Isidor) Vorschub, als sei der sonntägliche Ruhetag Konstantins der verlegte Sabbat und ein Stück des Moralgesetzes (Butzer, Erasmus, der spätere Melancthon; Frankreich, englische Puritaner). Im 17. Jahrh. unterschied die herrschende Richtung den Sonntag als *divini juris* von den andern Festen *humani juris* (Graff). Im Gegensatz zu England wurde in Deutschland die

Sonntagsruhe nicht Volkssitte; die darin liegende Gefährdung der Kirchlichkeit verleitete noch im 19. Jahrh. viele zu puritanischer Verteidigung des Sonntags. Sein Wert beruht — abgesehen von der sozialen Bedeutung — auf der Förderung gemeinsamer Kultfeiern (Hauptgottesdienste). Da aber Sonntagsruhe nie völlig durchführbar ist (Industrie, Verkehr), ist auf abendliche Wochengottesdienste (§ 88) Bedacht zu nehmen. Für Wochengottesdienste bevorzugte das Luthertum die alten Fasttage (dies stationum) Mittwoch (für Betstunden) und Freitag (für Passionsfeiern). Die im Stundendienst des Breviers (1. Vigilien = Matutin, 2. Laudes = Mette als Morgenopfer, 3. Prim, Terz, Sext und Non, 4. Vesper als Abendopfer, 5. Kompletorium als Nachtgebet) mit antizipierender Häufung der Horen (Vigilien schon abends vorher) geregelte kultische Ausgestaltung aller Wochentage (daher jeder Tag feria hieß, z. B. Mittwoch feria IV.) wurde wegen ihres verdienstlichen Charakters im Luthertum bis auf die (zeitweilig erhaltenen) Metten und Vespern und die Betglocke beseitigt.

§ 78. Das Kultjahr. Erst 1589 (Postille des Pomarius) ist für das Gefüge der jährlichen Feste und kultischen Zeiten der Name Kirchenjahr (Gegensatz: das mit 1. Januar beginnende Naturjahr) nachweisbar; der Gedanke ist schon im MA. durch die symbolische Erklärung der Festkreise (Durandus) vorbereitet. Die von den Reformierten abgelehnte Idee des Kirchenjahres wurzelte im Luthertum ein und zeitigte im 19. Jahrh. künstliche Systematisierungen (z. B. Kliefoth: Annus Dei = „Feste“ und annus ecclesiae = „Tage“ nebeneinander). Das Kirchenjahr mit seiner Festfolge stellt für den geistigen Gehalt der Religion die sinnlichen Anknüpfungen und Abwechslungen sicher und vermittelt den Anschluß an die Heilsgeschichte (Zusammenhang der Christusfeste). Von den Festen behielten die deutschen Reformierten allgemein die größeren Christusfeste, die Lutheraner zunächst alle außer Allerseelen, Fronleichnam, Heiligentagen; später gaben sie mehr preis (im 17. Jahrh. die 3. Festtage, um 1700 Aposteltage und Allerheiligen). Von reformierten Kirchen aus breiteten sich die Jahreszeitenfeste (Neujahr, Hagelfeier, Erntedankfest ca. 1700) und Buß- und Bettage (teils statt alter Fasttage wie Quatember und Karfreitag, teils aus besonderen Anlässen) aus. Zu den jüngeren Festen gehören das Reformationsfest (1667 zuerst am 31. Oktober), Totenfest (um 1800 als Ersatz für abgekommene kirchliche Beerdigungen

angeregt, seit 1816 allgemeiner) und die Feste kirchlicher Reichsgottesarbeit (Missionsfeste, 19. Jahrh.; Jugendsonntage, 20. Jahrh.). Dieser Zuwachs lockerte, so richtig er die Stellung des Protestantismus zum natürlichen Leben ausdrückte, den alten Aufbau des Kirchenjahrs (Graff). Der Gehalt der alten Feste ist durch die Heilsgeschichte bleibend bestimmt, der der kultischen Zeiten wechselt. Die beiden Fastenzeiten vor den beiden größten Christusfesten (Advent und Ostern, beide ursprünglich nach Mt. 4, 2 40 tägig: Quadragesima) blieben zwar bis ins 19. Jahrh. tempora clausa (keine Eheschließungen), bekamen aber neuen Inhalt (Advent = fröhliche Rüstzeit, Vorosterzeit = Passion), während die Epiphaniasszeit und österliche Freudenzeit Nachklang und Weiterführung der Weihnachts- und Ostergedanken bilden. Die Trinitatiszeit entbehrt (außer ihrem eschatologischen Schluß) bestimmter Eigenart. — Das schon von Luther beklagte „Schaukeln“ des im jüdischen Kalender festgelegten Osterfestes hat noch immer nicht durch Festlegung im gregorianischen Kalender beseitigt werden können.

5. Der Hauptgottesdienst.

Literatur: Schoeberlein, Liturg. Ausbau des Gem.gottesdienstes (1859); Jakoby, Gestaltung des ev. Hauptg. (1879); Achelis, Gestaltung des ev. Gem.gottesd. (1888); Rietschel, Der ev. Gem.gottesd. (1894); Voß, Der Gottesd. als liturg. Einheit (1915). — Schian, Wider die Perikopen (1892); Steinmeyer, Altkchl. Perikopen (ed. 1905); Beissel, Entsteh. der Perik. des röm. Meßbuchs (1907). — Winterfeld, Ev. Kirchengesang (1843ff.); Koch, Gesch. des Kirchenliedes (1852ff.); Hoffmann v. Fallersleben, Gesch. des deutschen Kirchenliedes bis auf Luther (1854); Wackernagel, Das deutsche Kirchenl. bis z. Anf. des 17. Jahrh. (1864ff.); Palmer, Hymnologie (1865); v. Liliencron, Chorordn. f. Sonn- u. Festtage (1900); Fischer-Tümpel, Das deutsche ev. Kirchenl. des 17. Jahrh. (1902ff.); Dietz, Restauration des ev. Kirchenl. (1903); Nelle, Gesch. des deutschen ev. Kirchenl. (1904), Schlüssel z. rhein-westf. Gesangb. (1918); Petrich, Unser geistl. Volkslied (1920). — Hirsch, Sinn des Gebets (1921); Altmann u. Blümel, Stille zu Gott (1921). — Förster, Bedeut. u. Gebr. des apost. Bekenntn. im Kultus (1894).

§ 79. Die römische Messe. Eine Rückschau auf die römische Messe nach Aufbau und Sinn der Teile ist unumgänglich, da sie die Grundlage der späteren Kultusentwicklung bildet. Nach dem *Missale Romanum* (1570), das sich wesentlich mit den Provinzialmissalien um 1500 deckt, zerfällt die Messe in 41 „Rubriken“ (s. § 72). Da die Meß-

feier in der Eucharistie, besonders in dem unantastbaren, früher als apostolisch angesehenen Canon missae (also gleichsam ihrem kanonischen Teile, r. 19—30) mit den Höhepunkten der Wandlung (r. 24) und unblutigen Opferung (r. 25—28, woran sich ursprünglich die jetzt vor die Wandlung gestellten Darbringungsgebete r. 19—22 schlossen; vgl. Drews), also in der Missa fidelium (Name seit Durandus), gipfelt, hat die vorangehende Missa catechumenorum (Name seit Ivo um 1100) von ihren früheren 3 Stücken (Lektionen, Predigt, Fürbittengebet) die Predigt (hinter r. 10) und das Fürbittengebet (bis auf das jetzt sinnlose Oremus r. 12, an das sich nun als Übergang zur Opferung der Canon minor oder Offertorium r. 13—17 mit Präfation und Sanktus r. 18 anschließen) ganz verloren und nur die doppelte Lektion (Epistel r. 8, Evang. r. 10; dazwischen das Graduale r. 9) erhalten. Vor diese schoben sich (um 500?) die sogenannte Eingangsliturgie: Introitus (r. 4), Kyrie (r. 5) mit Gloria (r. 6), Kollekte (r. 7). Von diesen scheint das Kyrie (mit angehängte Doxologie = Gloria) der Rest einer bis auf diesen Refrain verschwundenen Prozessionslitanei zu sein, mit der zu Gregors I. Zeiten Priester und Volk zu den Stationskirchen zogen (Thalhofer), wo dann bei Versammlung (collecta = collectio) des Volks die oratio ad collectam oder Kollekte gebetet wurde. Den von Cölestin eingeführten Psalmengesang verkürzte man zum Introitus (= Einzug der Kleriker zum Chor). Später trat vor diese Stücke, erst privatim, 1570 aber offiziell, die praeparatio ad missam (Reinigungsakt der Kleriker) mit Psalmodie und priesterlichem Confiteor (r. 1—3). Erst nach 1100 übernahm die römische Messe das Credo (Nicänum, r. 11). Wurde gepredigt, so konnte die Predigt mit ihrem Fürbittenanhang hinter r. 10 oder 11 Platz finden; es gab auch Predigtgottesdienste ohne Meßliturgie (Surgant 1502).

§ 80. Predigtgottesdienst und Abendmahlsfeier. Die feste Einfügung der Predigt in den Meßgottesdienst durch Luther (Ordnung Gottesdiensts 1523, Formula missae 1523, Deutsche Messe 1526) an der traditionellen Stelle hinter dem Credo schuf zweigipfelige Feier (Predigt und Abendmahl), was Luther zeitweilig veranlaßte (Formula missae), die Stellung der Predigt (als vox clamans in deserto et vocans ad fidem infideles) vor der ganzen Messe (als communicatio fidelium) zu erwägen. Von Anfang an trennten Zwingli und Calvin Predigtcult und Abendmahl. Dabei lehnt sich Zwingli (1525) in der Abendmahlsfeier (Bruch des Nachtmahls), aber nicht im Hauptgottes-

dienst an den Gang der Messe an (Kollekte, Epistel, Gloria, Evangelium, Credo, Vermahnung, Vaterunser, Abendmahlsgebet, Einsetzung, Austeilung, Dankgebet); Calvin geht (1545) ganz vom Meßschema ab (Forme des prieres ecclesiastiques; Maniere de celebrer la cene). Nur vereinzelt hatten lutherische KOO. diese Scheidung; meist forderten sie Anwesenheit der ganzen Gemeinde bei der auf die Predigt folgenden Kommunion. Von Lutheranern des 19. Jahrhunderts ist vielfach behauptet, daß zum Hauptgottesdienste das AM. wesensnotwendig als Darstellung der gottesdienstlichen communio gehöre. Inkonsequent begnügte sich von diesen ein Teil (Ehrenfeuchter, Harnack, v. Zezschwitz) mit gelegentlicher Feier des AM. im Hauptgottesdienste und Teilnahme einzelner daran, während folgerichtig andere (Höfling, Kliefoth, Steinmeyer) allsonntägliche AM.-Feier unter Beteiligung aller konfirmierten Gottesdienstbesucher forderten. Aber mit Recht sprechen sich immer mehr Theoretiker (Nitzsch, Schoeberlein, Achelis, Rietschel, Niebergall, Schian, Hilbert, Spitta) für Selbständigkeit der beiden auch in der ältesten Kirche (vgl. Agapen) getrennten Feiern aus; die communio kommt im gottesdienstlichen Gebet zur Darstellung. Gleichwohl wird es dienlich sein, wie Taufen und Ordinationen so auch AMfeiern gelegentlich in den Hauptgottesdienst einzuschieben, damit ihre Feier nicht ganz den Augen der Gemeinde entrückt wird.

§ 81. Gesamtaufbau des Hauptgottesdienstes. Im Gottesdienst (ohne AM., § 80) bildet den Höhepunkt die Predigt, zu der ein einheitlicher, aber nicht einförmiger liturgischer Teil hinleiten, und die in Anbetung der Gemeinde (communio) ausklingen muß (vgl. § 67). Zwinglis Aufbau (Gem.-Gebet, Predigt, „offene Schuld“ = öffentliches Schuldbekenntnis) engt den gottesdienstlichen Zweck falsch ein, indem er jeden Sonntag zum Bußtag macht. Mit der umgekehrten Ordnung (Offene Schuld, Psalmen, Predigt, Gem.-Gebet) schließt sich Calvin der frühevangelischen Sitte (Nürnberg 1524) an, welche das priesterliche Konfiteor der römischen Messe (r. 2) zum Gemeinde-Konfiteor machte und in eine (von Calvin weggelassene) Absolution auslaufen ließ; der Sinn war: die Gemeinde bedarf vorgängiger Reinigung zum Verkehr mit Gott. Andere Agenden erreichten dasselbe durch Deutung des Kyrie als Bußruf und des Gloria als Preis der Vergebung (für die Gemeinden nicht verständlich genug); die Preußische Agenda vereinigte 1856 beides und hängte das Kyrie ans Konfiteor, das Gloria an die Absolution. Aber nicht für jeden Gottesdienst (vgl. Feste)

empfiehlt sich das Konfiteor. Immer aber ist ein liturgischer Eingang nötig, der die Gemeinde in rechtem Sinne zur Feier sammelt (z. B. in Dank für Gottes Heil, so an Festen). — Auf diesen Eingang folge als 2. Teil die Wortdarbietung, die in der Predigt ihre Höhe, in biblischer Schriftlesung ihre Grundlage hat, als 3. Teil die Anbetung; in diesen Teil und nicht vor die Predigt (Achelis u. a.) wird das Fürbittengebet mit VU. zu setzen sein (so auch Calvin). Dem dreiteiligen Grundschema ist alles einzufügen; natürlich kann auch vor dem 3. Teile gebetet werden (Gebetslieder, Kollekten). Die für den Aufbau nötige Einheitlichkeit des gottesdienstlichen Gedankens (Voß) wird sich oft (z. B. bei Festen) ganz von selbst, sonst am besten aus der Predigt ergeben (umgekehrt will Spitta die Predigtgedanken in das gegebene liturgische Gefüge eingliedern). Der Aufbau selbst vollzieht sich unter Verwendung der liturgischen Elemente (Lektionen, Lieder, Gebete, Voten, Bekenntnis). Davon ist nun zu handeln.

§ 82. Die Wortdarbietung. Mit dem Kirchenjahr übernahm das Luthertum auch die für dasselbe wichtigen kirchlichen Perikopen (Episteln, Evangelien), welche als *lectio selecta* aus anfänglicher *lectio continua* (Bahnlesung) der neutestamentlichen Briefe und Evangelien erwachsen waren. Natürlich mußte das Luthertum mit den wegfallenden Festen (§ 78) auch viele Perikopen wegfallen lassen; der Rest blieb im Lauf der Jahrhunderte nicht ohne Ergänzungen (z. B. Perikopen der letzten Trinitatissonntage durch Luther) und Abänderungen. Obwohl viele Perikopen trefflich ausgewählt sind, bestehen gegen die Sammlung als Ganzes Bedenken: 1. die zugrunde liegenden vorreformatorischen Perikopen sind allmählich und unter verschiedensten Gesichtspunkten, nicht von einheitlicher Idee aus gesammelt, teils in Nachwirkung der *lectio continua* (Freudenzeit: Joh.-Ev.; 5.—22. p. Trin.: Röm.—Phil.), teils unter veralteten Auffassungen der Kirchenjahrszeiten (Invoc.—Oc. als Rüste zum Exorzismus der Taufbewerber), teils in Stichwortpraxis („Kommen“ des Herrn in der Adventszeit), nicht ohne Dubletten (Palmeneinzug, Speisung) und mit Ausschaltung des AT. (außer Jes. 53). 2. Im Luthertum blieb von diesem Gefüge nur ein Torso, dem wertvollste Texte fehlen. Bei dem Wert eines geordneten Perikopensystems wird man diese „altkirchlichen“ Perikopen nicht einfach abschaffen, sondern verbessern und ergänzen; neue Reihen sind privatim (Nitzsch, Thomasius) und amtlich (Hannover 1875, 4 Reihen; Eisenacher Kirchenkonf. 1896, 3 Reihen) aufgestellt.

In solcher Mehrzahl von Reihen liegt die Möglichkeit, für die zur liturgischen Belebung (trotz Spitta) erwünschte doppelte Schriftlesung die für den besonderen Aufbau der Einzelfeier dienlichsten Texte in der passendsten Reihenfolge vorzutragen, ohne sich an die altkirchliche Reihenfolge (Epistel, Evangelium) oder deren Umkehrung (Schoeberlein, Achelis) ein für allemal zu binden. Eine Ergänzung der Stimmen der Bibel durch Stimmen der Kirche und ihrer „Väter“ (Smend) paßt für besondere Gelegenheiten (Reformationsfest); aber diese sind der Bibel (Wort Gottes) nicht liturgisch gleichzustellen und müssen edele, gemeinverständliche Form haben. Wünschenswert ist Einflechtung von Bibelsprüchen in den Gottesdienst, z. B. eines Heilswortes, das der ganzen Feier zum Ausgangspunkte dient, nach dem Eingangsliede (Preuß. Ag., Schoeberlein, Achelis).

§ 83. Die Lieder. Deutsche Kirchenlieder als Gemeindelieder (im MA. nur vereinzelt) sind von der lutherischen Kirche zum Wesensbestandteile des Gottesdienstes gemacht, während das MA. nur den Chor psalmodieren ließ (im Introibo r. 1; verkürzt im Introitus r. 4 und Graduale r. 9; mehr noch in den Horen) und die reformierte Kirche ihr Kirchenlied nur zögernd über gereimten Psalmengesang hinaus (§ 74) erweiterte. Die ältesten lutherischen Kirchenlieder waren meist kultische Zweckdichtungen, sei es Erweiterungen deutscher Leisen, Verdeutschungen lateinischer Hymnen (im Brevier 173), Sequenzen (an Festen hinterm Graduala) und Psalmen oder liedweise Umdichtungen liturgischer Stücke wie Gloria (Allein Gott . . .), Credo (Wir glauben all . . .), Sanctus (Jesaja dem . . .), Agnus (Christe, du . . .) und von Katechismushauptstücken, neben denen das lyrisch empfundene Lied erst langsamer in den Kultus eindrang und die deutsche Messe mit neuen fremden Elementen füllte (Spitta). Bis etwa 1650 herrschte ein Kanonzwang weniger meist de tempore abwechselnder Lieder (bes. von Luther). Die reiche Lyrik des 17. Jahrhunderts (Heermann, Gerhard, Scheffler) kam erst mit dem „neuen“ Liede des Pietismus (Seele, Gemeinschaft, Hoheslied) mehr in den Kultus. Erst um 1675 wurden Gesangbücher für die Gemeinde üblicher, von Anfang an mit modernisierender Textgestaltung älterer Lieder (Gesenius und Denicke in Hannover 1646), da das geistliche Lied nicht als Eigengut des Dichters, sondern als umdichtbarer Schatz der Gesamtheit galt, bei dem nur heterodoxe Änderungen Anstoß erregten (Hohnsteinsches Ges.-B. 1707). Damit wurde das Kultuslied aus dem de tempore-Liede

zum Stimmungsausdruck der besonderen Feier (Ersatz des Glaubensliedes durchs Predigtvorlied). Dies führte zu neuen Zweckdichtungen, die sich im Moralliede der Aufklärung bis zur Geschmacklosigkeit spezialisierten. Die Aufklärung unternahm in ihrem Geiste eine gründliche Revision der Auswahl und Texte. Der Gegensatz zu ihren „Verwässerungen“ (Goethe, Herder, Schleiermacher, Arndt, Bunsen) führte die kirchliche Restauration des 19. Jahrhunderts zum Betonen des „unverfälschten“ (Stip) Liedes und regte die hymnologische Forschung an (Hoffmann v. Fallersleben, Wackernagel, Fischer, Spitta, Nelle), durch die dann ein sachgemäßer Mittelweg pietätvoller Modernisierung gewiesen (Straßb. und Bremer Gesangb.) und ein Einheitsgesangbuch vorbereitet wurde (Allg. evang. Gesangb. 1906). Die heutigen Gesangbücher berücksichtigen die verschiedenen Dichtungsperioden (MA., Reformatoren, Epigonen, 30j. Krieg, Pietismus, Supranaturalismus, Rationalismus, Erweckung, Moderne) und die verschiedenen religiösen Typen, soweit sie nicht zu subjektiv-individuell sind, doch mit Beschränkung des Lehrgedichts, der süßlichen Spielerei und des Moralliedes. Die Ausstattung mit Noten erscheint angesichts der heutigen Schulbildung überall erwünscht. Die um 1700 ihres bewegten Rhythmus entkleideten und immer mehr (Knecht 1800) verlangsamten Melodien wurden mit Recht im 19. Jahrhundert wieder der alten frischen Polyrythmik angenähert, soweit dies die moderne Entwicklung der Musik (Absterben der älteren Kirchentonarten seit 1600 durch Vordringen italienischer Melodik, Ersetzung des Zeilenrhythmus durch Takt-rhythmus) zuläßt. Auf Melodienreichtum und Verbindung bestimmter Melodien mit bestimmten Festen und Festzeiten ist hinarbeiten. — Dieses Kirchenlied verwendet der Hauptgottesdienst im Einganglied (de tempore oder was als Auftakt der Feier paßt; Belebungsversuche der alten Introituspsalmen sind meist erfolglos geblieben), Zwischenlied (kurzes Echo auf die 1. Lektion, möglichst zur Hinleitung zur 2.), Predigtvorlied (nicht Vorwegnahme der Predigt, sondern Hinleitung zu ihr), Predigtnachlied (Echo der Predigt, besonders achtsam auszuwählen, möglichst mehrstrophig) und Schlußlied (Ausklang der im Gottesdienst erregten Stimmung). Über das Glaubenslied s. § 85.

§ 84. Gebete und Voten. Soweit die Gemeinde nicht im Kirchenlied betet oder antiphonisch mitsingt (freies spontanes Gebet Einzelner gehört nicht in den Kultus, sondern in die Erbauungsgemeinschaft), ist der Gebetsvortrag Sache des Liturgen (Amen der Gem.). Haupt-

gebet ist das allgemeine Kirchengebet (Fürbittengebet), das von Straßburg aus sich im 16. und 17. Jahrhundert allgemein durchsetzte; als Zusammenfassung aller Gemeindefürbitten (Gliederung nach der lutherischen Lehre von den 3 Ständen) bildet es den Kern des Anbetungsteiles (§ 81) und gehört daher nicht auf die Kanzel (Predigtanhang), sondern vor den Altar. Es kann epikletisch sein (Anrede an Gott) oder wegen der dramatischen Bewegung noch besser prosphonetisch (alte Meßlitaneiform; Aufforderung der Gemeinde zum Gebet mit deren Antwort im Kyrie). Der Wortlaut darf den Liturgen nicht binden; die Neigung der Gemeinde schwankt zwischen stereotyper Form und stetem Wechsel. Die meist aus der Zeit der Orthodoxie (bes. Scherertz) stammenden (Althaus) Festgebete sind nicht immer vorbildlich. Das Kirchengebet läuft aus in das — nicht zu paraphrasierende (gegen Luther) — VU. — Da dem Kirchengebet der zur Anbetung gehörige Ton des Lobes fehlt, ist vor oder nach ihm ein Lobgebet einzulegen (Rietschel), etwa Präfation mit Sanktus (gewöhnlich in der AM.-Feier gebraucht, aber ohne spezifische Beziehung auf diese Feier) oder Benediktus (Laudes-Gebet im Brevier, § 77; Lk. 1, 68—75). — Viele der kurzen Orationen der römischen Liturgie (Gebete in einem einzigen Satze, meist an Gott durch Christus mit doxologischem Schluß), die seit Luther ungenau nach der Meßeingangssoration (r. 7) allgemein Kollekten (§ 79) genannt werden, gingen in den lutherischen Agendenschatz über und wurden bis in die Gegenwart durch protestantische Neubildungen vermehrt, die im 16. Jahrhundert mehrfach zu „Textkollekten“ (Althaus), d. h. gebetweiser Vorwegnahme des Perikopeninhalts, entarteten. Sie gehören, zumal nach Abstreifung latinisierender (Rendtorff) Periodenbildung, zum wertvollen Kultuserbe und sollten in der Eingangsliturgie ständig verwertet werden, aber in der Schlußliturgie als Dubletten des großen Kirchengebets wegfallen. Ihre Mannigfaltigkeit erleichtert die Auswahl. Sie sind z. T. de tempore gebildet. — Die kultischen Doxologien haben sich durch verschiedenartigen Ausbau der Grundform *Δόξα θεῷ εἰς αἰῶνας* (Did. 9f.) zu 3 Haupttypen entwickelt: 1. VU.-Doxologie (am besten von der Gemeinde gesungen; in der römischen Messe nicht üblich), 2. das trinitarische „kleine“ Gloria oder Gloria patri (seit dem Arianismus aus dem früheren subordinatianisch deutbaren Texte in die heutige Gestalt gebracht) als Ausklang des Introitus oder des Eingangsspruches nach dem Eingangsliede (§ 82), 3. das „große“ Gloria (Lk. 2, 14), herkömmlicher

Abschluß des Kyrie (d. h. ursprünglich des Prozessionsgebets mit dem Kyrierefrain, § 79), jetzt aber zu diesem Abschluß nicht recht geeignet, weil das Kyrie nicht als selbständiges Gebet verständlich (§ 81) und daher entweder als Auftakt zur Kollekte (dann ohne Gloria; so Spitta nach Luther) oder als Refrain zum Sündenbekenntnis (dann das Gloria Preis der Vergebung, § 71) zu verwenden ist. — Als Segensvoten kommen in Betracht: 1. die (auf klerikaler Auffassung vom Priesterdienst beruhende, daher für uns entbehrliche) Salutation, 2. der liturgisch vollwertige Kanzelgruß vor und nach dem Kanzeldienste (herkömmlich 2. Kor. 13, 13 und Phil. 4, 7); 3. der zweckmäßig vom Anbetungsteil durch einen Liedvers getrennte Schlußsegen (nach Luther: Num 6, 24), der den Gottesdienst abschließt, eventuell mit gesungener Antwort der Gemeinde (z. B. Jesu, dir leb ich). — Das schweigende Gebet — etwa vor dem allgemeinen Kirchengebete — hat in festen Grenzen (vgl. Hirsch) sein gutes Recht.

§ 85. Das Glaubensbekenntnis. Keineswegs immer gehörte zum Hauptgottesdienst ein Credo (vgl. § 79). Als das von Luther statt des Nicänums (röm. Messe r. 11) gedichtete Nicänumlied (Wir glauben all) im 17. Jahrh. dem Predigtvorliede wich (§ 83), fehlte ein Credo, bis die Preußische Agende (1822) das Apostolikum (im Anschluß an Zwingli und Calvin) einsetzte und weithin einbürgerte. Von dem Kirchenstreit ums Bekenntnis ist auch der Altargebrauch des Credo mit ergriffen. Soll das Credo im Gottesdienst Platz haben, so weder als vorgetragenes katechetisches Lesestück, das dem Volke eingeprägt werden müßte (15.—17. Jahrh.), noch als Ketzerpolemik (so im Orient im 5. Jahrh., wogegen Rom um 1000 ein Credo für entbehrlich hielt, weil es keine Ketzer habe), sondern als Ausdruck des gemeinsamen Glaubensbesitzes, dessen sich die Gemeinde vor Gott freut. Dieser Ausdruck kann wie alles Kulthandeln (§ 67) als Lobopfer Gottes bezeichnet werden. Trotzdem ist das Credo mit dem Begriff eucharistisch (Spitta) so wenig zureichend gekennzeichnet wie mit dem Begriff dogmatisch. Die Verwendung des Credo als historischen Dokuments (unter den Stimmen der Väter, § 82; so Baden, Smend) trägt aus Kompromißgründen sachfremde Gesichtspunkte ein (Bassermann, Niebergall). Einer christlichen Gemeinde muß es nahe liegen, in ihrem regelmäßigen Hauptgottesdienste ihren gemeinsamen und sie von allen Nichtchristen unterscheidenden Glaubensbesitz in dankbarem Preis anbetenden Bekenntens vorzutragen. Darum empfiehlt sich, das Be-

kenntnis 1. nicht vor, sondern nach der Predigt im Anbetungsteile einzufügen, 2. nicht vom Liturgen, sondern von der Gemeinde aussprechen zu lassen, was besser als durch Chorsprechen (Bayern) durch Luthers Glaubenslied oder dessen einstrophige Verkürzung geschieht. Dann würde der Anbetungsteil diese Folge haben: Präfation mit Sanktus, Glaubenslied, schweigendes Gebet, allgemeines Kirchengebet, VU., Schlußvers.

6. Nebengottesdienste.

Literatur: Muethel, Ein wunder Punkt in der luth. Liturgie (1895); Fischer, Z. Gesch. der Beichte (1902ff.); Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel (1903); Weiß, AM.-Reform (1903); Spitta, Kelchbewegung in Deutschland (1904); Bassermann, Reform des AM. (1904); Emlein, Kindergottesdienst (1913); Göhling, Feiernde Jugend (1921). — Liturg. Feiern von Strauß, Fichtner, Spitta, Drömann u. a.; Biehle, Beiträge zur musik. Liturgik (1919).

§ 86. Die Abendmahlsfeier. Nicht Wandlung und Opferung (§ 79), sondern Kommunion und zwar sub utraque bildet für den protestantischen Kultus den Sakramentsvollzug. Gleichgültig gegen äußere Formen behielt Luther Einzeloblatten und wandelnde Kommunion (Gang zum Priester am Altar zur Spendung) bei, während die reformierte Kirche Brotbrechen und sitzende Tischgemeinschaft (ob schon Calvin?) einrichtete. Religiös sind diese Dinge nebensächlich (z. B. ob alkoholischer oder alkoholfreier, reiner oder verdünnter Wein oder Ersatzgetränke); aber Brotbrechen und Tischgemeinschaft sind anschauliche Symbole. Eine Durchführung der (auch in den Brüdergemeinden üblichen) sitzenden Kommunion wäre um so erwünschter, als dann auch die durch die Verbreitung der Geschlechtskrankheiten nahegelegte Praxis der Einzelkelche am ungestörtesten durchführbar wäre. Gegen Einzelkelche sprechen nicht religiöse Gründe (vgl. Einzeloblatten), nur die Symbolik des gemeinsamen Kelches. Die Spendeormel gab Luther frei, Bugenhagen ließ sie weg; im kryptokalvinistischen Kampfe wurde sie Schibboleth. Sie soll nicht polemisch sein, braucht nicht zu bekennen, sondern nur zu segnen (Luthers Form. missae: corpus domini nostri custodiat usw.), während die referierende Form (Preuß. Ag.) nur als bekennend Sinn hat. — Den Aufbau der AM.-Feier hat Luther, da er den Canon missae nicht gebrauchen konnte, selbständig konstruiert und ähnlich wie Zwingli, nur daß dieser eine verkürzte missa catechumenorum voranschickt (§ 80). Bei beiden ist

dies der Gang: 1. Vermahnung, 2. VU., 3. Einsetzungsworte, 4. Distribution, 5. Gesang, 6. Segen (nur verpflichtet Luther 1 mit 2 und 3 mit 4); ein AM.-Gebet stellt Zwingli als Bittgebet vor 3, Luther als Dankgebet hinter 4. Dies vorbildliche Schema kann bei selbständigen AM.-Feiern in Zwinglis Weise eingeleitet werden. Katholisierende Weisen, die ins Luthertum eindringen (Muethel) und auf exhibitiver Deutung der Einsetzungsworte beruhen, meidet am besten eine lektionsweise Verlesung der Einsetzungsworte sowie ein Weihegebet (Konsekration) über den Elementen (Achelis, Smend). Die von Luther vorausgesetzte Selbstkommunion der Liturgen kam aus Nachwirkung der lutherischen Spendeformel im 17. Jahrh. ab.

§ 87. Buß- und Beichtgottesdienste. Hierzu gehören alle Feiern, welche (wie Zwinglis Predigtgottesdienst, § 81) die Gemeinde zum Schuldbekenntnis (und zur Absolution) hinleiten (auch durch Predigt und Ansprache), also: 1. Buß- und Bettage, jetzt in den meisten Kirchen jährlich einmal (früher häufiger, § 78), 2. Karfreitag, 3. gemeinsame Beichte (der Kommunikanten). Die Buß- und Bettage verbinden den Bußgedanken mit dem Bittgedanken (rogationes = Gebete um Hilfe aus allerlei Not), wie denn gerade Notzeiten die Einrichtung und bußtagartige Ausgestaltung von Bettagen veranlaßt haben (Graff). Der Karfreitag verbindet den Bußgedanken mit der als Beichtspiegel benutzten Passionsbetrachtung, sollte aber darüber weder die Versenkung in die Passion zurücktreten lassen (wie oft um 1700) noch den Preis der vollbrachten Erlösung. Die gemeinsame Beichte ist ein vom Pietismus (Schade) angefangener, von der Aufklärung durchgeführter Ersatz der veräußerlichten Privatbeichte (§ 129), zur tieferen Auffassung der Kommunikanten. Alle diese Feiern benutzen die offene Schuld (= öffentliches Schuldbekenntnis; nach Hauck seit Karl d. Gr. im Kultus gebraucht) mit Geständnis, Bitte und Gelöbniß (Formeln seit 1100 vorhanden) und schließen daran die Absolution, welche, da sie nicht richterliches Urteil (der potestas jurisdictionis, § 19), sondern Evangeliumsbotschaft an Einzelne ist, sowohl absolut („dir ist vergeben“) als konditional („allen Bußfertigen ist vergeben“) und sowohl deprekativ („Gott vergebe dir“, vgl. die Absolution unter Priestern in der röm. Messe r. 2) als deklaratorisch („ich verkünde dir Vergebung“) oder effektiv („ich vergebe dir im Namen Gottes“) formuliert werden kann. Wo nicht (wie in der Kommunikantenbeichte) die Gemeinde die sogenannten Beichtfragen ausdrücklich bejaht, kann

der Absolution die Retention folgen. Die Absolution in der Kommunikantenbeichte wird, besonders wenn Beichte und AM. sich unmittelbar folgen, zum Doppelgänger der im Sakramentsgenuß gereichten Vergebung, wenn sie nicht entgegen dem Herkommen zum einfachen Hinweise auf den bevorstehenden Sakramentsgenuß als Siegel der Vergebung gestaltet wird (Kähler). In der Eingangsliturgie haben das Agnus (als Demütigung) und ein Gebet um aufrichtige Reue ihren Platz. Die Litanei (von Luther 1529 gereinigt) eignet sich zum Ausklang für Bußtage, würde aber am Karfreitag dessen Passionscharakter dämpfen. Ein lobpreisendes Schlußlied ist überall am Platze.

§ 88. Sonstige Nebengottesdienste. Weit freier und vielfach kasueller gestaltet sich der Aufbau der übrigen Nebengottesdienste mit ihrer Abstufung von liturgisch größter Einfachheit (Betstunden, Passionsgottesdienste) bis zu den reicher bewegten liturgischen Andachten, welche das freie Wort fast ganz ausschließen, dafür aber die mannigfachsten Mittel (Kunstchor, abwechselnd singende Gruppen der Gemeinde, Wechselgesang zwischen Gemeinde und Chor, Mehrzahl von Sprechern oder Liturgen, Stimmen der Väter, symbolische Mimik bis hin zu dramatischen Darstellungen schlichterer Art u. a.) zu abwechslungsreicher Gestaltung verwenden können. Angesichts solcher Mannigfaltigkeit kann hier kein Idealtypus entwickelt, sondern nur auf die liturgischen Muster (vor § 86) verwiesen werden; die Schätze der Horenliturgien im Brevier sind, besonders für festliche Vespren (Christabend, Sylvester, Karfreitag-Nachmittag, Totensonntagsvesper), vielfach verfügbar. — Der aus der Sonntagschule zur Kultusfeier umgestaltete (§ 51) Kindergottesdienst wird sich, weil er die Kinder allmählich für die Teilnahme am Gemeindegottesdienst vorbereiten will, dem Gange des Hauptgottesdienstes im großen anschließen (Dreiteilung in Eingangsliturgie, Wortdarbietung und Anbetung), jedoch mit Rücksicht auf die religiöse und psychologische Art des Kindes (§ 47) eigenartig bilden. Die Kinder verstehen vieles aus der Meßliturgie nicht, lieben Gesang und bewegten Wechsel, sind für eine längere Anbetung, wofern sie nicht in Liedform gesungen wird, nicht fähig und apperzipieren die Wortdarbietung leichter in Unterredung als in Predigtform. Daher ist zu fordern: in der Regel Gruppen- und Gesamtkatechesen (Helfersystem), viel Singen, anschauliche, erzählende Lektionen, Deklamationen in verteilten Rollen, bei feierlichen Anlässen

gesteigert zu dramatischer Mimik. Bei dem bewegten Aufbau ist besonders auf Pflege der Innigkeit zu achten.

7. Kirchliche Handlungen (Kasualien).

Literatur: Meuß, Gottesd. Handlungen v. indiv. Beziehung (1892). — Höfling, Sakr. der Taufe (1846ff.); Althaus, Hist. u. dogm. Grundlagen der luth. Taufliturgie (1893); Rendtorff, Taufe im Urchristentum (1905); Löber, Apost. Glaubensbek. bei Taufe u. Konfirm. (1912). — Cremer, Kchl. Trauung (1875); Dieckhoff, Kchl. Trauung (1878); v. Schubert, Evang. Trauung (1890). — Hennecke, Z. Gestaltung der Ordination (1906). — Waitz, Kchl. Beerd.-feier (1897); Ruland, Gesch. der kchl. Leichenfeier (1901).

§ 89. Taufe. Da in den Volkskirchen Erwachsenentaufe nur bei den wenigen nicht in den ersten Kinderjahren Getauften etwa vom Konfirmationsalter ab (*anni discretionis*) und bei Proselyten stattfindet, während die Kindertaufe Regel ist, hat die Liturgik sich vor allem mit dieser zu befassen. Der Taufvollzug besteht in symbolischer Netzung mit Wasser. Statt des ursprünglichen Untertauchens (*immersio*; noch in Luthers Taufbüchlein 1523) und der Begießung des nackten Kindes (*infusio*, seit 1300 zulässig, im Rit. Rom. 1614 Norm) ist im deutschen Klima die (auch kath. anerkannte) Besprengung des Kopfes (*aspersio*) Sitte geworden, meist dreimalig; dazu paßt die trinit. Taufformel Mt. 28 (nach Itala: „im“ Namen), die erst 1865 (Eisenacher Konf.) als bindend (Deutung des Taufbefehls als liturgischer Ordnung Jesu) bezeichnet ist, obwohl früher auch „im Namen Jesu“ (anerkannt von Nikolaus I., Luther, Zwingli) oder ganz ohne Formel (gallik. Lit.) getauft war. — Die von Luther (Taufbüchlein) dem Ordo Rom. entnommene Taufliturgie kombiniert verschiedene Riten der alten Proselytentaufe, weil man das Wesen der Erwachsenen- und Kindertaufe gleichstellte. So stammen 1. aus den Initiationsriten des Katechumenats: *signatio crucis*, Handauflegung, Salzspende*; 2. aus der Kompetenten-Behandlung: *nomen dare*** (Beilegung der Taufnamen; ursprünglich Eintragung der — oft neuen — Namen in die Gemeinderollen), *Exorzismen*, *Effetatio** (von *Effeta* = *Hephata*); 3. aus den Riten vor der Taufe: *traditio*** und *redditio* des Credo** und VU., Übertritt durch *abrenuntiatio* (Absage an die heidnischen Mächte) und *professio* (zu Christus), *Salbung** (** = beseitigt im Taufbüchlein 1523, * = dgl. 1526). Mit Aufkommen der Kindertaufe

wurden die Paten aus Bürgen für die Aufrichtigkeit der Taufbewerber Mund des Täuflings. Von den bei Luther beibehaltenen Stücken sind zu beanstanden: 1. die Exorzismen (des als besessen gedachten Kindes; zeitweilig Schibboleth des Luthertums, beseitigt von der Aufklärung), 2. die Abrenuntiation (= Religionswechsel; ethische Umdeutung im Pietismus), 3. die Anrede an das Kind, 4. die Bekundung der Taufwiedergeburt im Schlußgebet. Zwingli und Calvin haben diese 4 Punkte entfernt. Bei Luther fehlt der Taufbefehl; er war im MA. ein Glied der von Luther beseitigten benedictio fontis. Die Gvattern können nicht statt des Kindes bekennen (§ 48), sondern nur christliche Erziehung des Täuflings zusagen. Bei Erwachsenentaufen ist dagegen persönliches Bekenntnis und Gelübde (daher dann keine Konfirmation mehr) abzufordern, bei Religionswechsel (z. B. Judentaufen) auch Abrenuntiation.

§ 90. Konfirmation. Nach § 48 hat die Konfirmationshandlung zu umfassen: 1. die Prüfung als Abschluß des Katechumenen-Unterrichts mit dem Ziele, nicht die Reife jedes Kindes nachzuweisen, sondern der Gemeinde ein Gesamtbild des Unterrichts zu geben; 2. Bekenntnis und Gelübde als Bekundung der Zustimmung zum Christentum und des Willens zu persönlich-christlicher Lebensführung mit Hilfe der kirchlichen Gnadenmittel; am besten durch Beantwortung kurzer Konfirmationsfragen, die ihrerseits anknüpfen an das — vorher aufzusagende — Apostolikum als das Christenbekenntnis des Katechismus. Bedenken gegen dieses Bekenntnis, sei es gegen den Text als solchen oder wegen der Zweifel der Konfirmanden, erledigen sich durch Einsicht in sein wahres Wesen (vgl. § 16). Demgemäß sind bei Bekenntnis und Gelübde alle Formeln zu meiden, welche den Taufbund bestätigen oder erneuern (da er von seiten des Konfirmanden noch gar nicht geschlossen ist, § 48), Abrenuntiation, Bejahung von Lehrsätzen, Treuspruch gegen die Kirche oder Treueid enthalten; 3. die Einsegnung, nicht als Geistesmitteilung (Butzer, Vilmar, v. Hofmann), sondern als fürbittende Segnung mit Handauflegung (§ 69), wobei die neuere Sitte eines Einsegnungsspruches bedeutsam ist (Wert des Spruches fürs Leben; sorgsame Auswahl, nicht als „Zensur“); 4. erster AM.-Gang, in kleineren Gemeinden mit Angehörigen. — Da diese 4 Stücke eine einzelne Feier zu sehr belasten, ist durchweg die Prüfung auf einen früheren und vielfach der AM.-Gang auf einen späteren Tag gelegt, obwohl an sich gemeinsamer AM.-Gang einen schönen Ausklang der

Feier abgibt. Damit die Spannkraft der Kinder nicht erschöpft wird, sollte einer nicht zu langen Rede nur eine gekürzte Eingangsliturgie (Loblied, Gebet, Lektion, Konfirmationsgesang) vorausgehen.

§ 91. Trauung. Das heute vielfach zur Unterscheidung von der bürgerlichen „Eheschließung“ auf die kirchlichen Funktionen beschränkte Wort Trauung bezeichnet ursprünglich den — auf die Verlobung oder Festlegung des consensus der Brautleute folgenden — bürgerlichen Rechtsakt der Übergabe (trauen = anvertrauen) der Braut an den Bräutigam durch Brautvater oder Brautvormund, im Unterschiede von der Brautmesse = der schon früh (Tertullian) nachweisbaren Segnung des Paares durch den Priester. Im 13. Jahrh. wurde der Priester als Kenner kanonischer Ehehindernisse außer mit der Brautmesse (z. T. am Tage nach der bürgerlichen Trauung) auch mit der Funktion des Brautvormundes bedacht; als solcher hatte er nach vorherigem Aufgebot (geordnet 1215) vor der Kirche (d. h. in der Öffentlichkeit) das Paar als Eheleute zu proklamieren („ego vos conjungo“, nicht im Sinne des Vollzuges der Ehe, sondern nur ihrer öffentlichen Bekundung; denn: consensus facit nuptias). Das Bewußtsein um den weltlichen Charakter der Trauung (auch bei Luther) verdunkelte sich im 17. Jahrh. durch Aufkommen der Rechtstheorie (Leipzig 1616), daß nur priesterliche Kopulation die Ehe schließe und nur sie (nicht die Verlobung — so Luther) das Recht zur ehelichen Gemeinschaft begründe. Die bürgerliche Eheschließung wurde in Form teils der fakultativen (Holland 1580), teils der obligatorischen (Frankreich 1792, Preußen 1876) Zivilehe wieder hergestellt, was trotz der Befehdung durch Kirchenmänner (Dieckhoff 1878) als sachgemäß gelten muß. Die der Kirche verbliebene Aufgabe ist vor allem die Segnung, aber zugleich die Beziehung auf christliche Eheführung, da in der Auffassung der Ehe christliche Sittlichkeit und Staatsforderungen notwendig abweichen. Als Einleitung zur Segnung ist daher in dem kirchlichen Akte die christliche Eheführung der Eheleute zu versprechen (Traufragen) und vom Liturgen das Paar als christliches zu proklamieren (nicht aber die Ehe zu bestätigen). — Luthers Trauordnung folgt, in der Annahme, daß die Pfarrer nicht nur um Segnung, sondern auch um Trauung gebeten werden, der Teilung des Ordo Rom. in Trauung vor der Kirche (Bekundung des consensus, Zusammenspruch) und Segnung in der Kirche (Lektionen über Stiftung und Führung der Ehe, Einsegnung, VU.); beide Teile wurden im 17. Jahrh.

zusammengelegt (in die Kirche). Dieser Aufbau ist heute preiszugeben (gegen Hannov. Ag.); Traufagen und Proklamierung sind nicht als alte Trauung voranzustellen, sondern zwischen Lektionen (und Ansprache) und Segnung einzuschieben (Preuß. Ag.).

§ 92. Begräbnis. Der Protestantismus kennt keine Einwirkung auf Tote (Seelenmesse des Rit. Rom.); daher muß sowohl die Fürbitte für Tote (seit 16. Jahrh.) als ihre Segnung (seit 17. Jahrh.) trotz protestantischer KOO. und Liturgiker fallen (Kliefoth). Als Zweckgedanke des Begräbnisses bleibt dann: Pietät gegen den Toten und Wortverkündigung an die Lebenden (Gemeinde und Angehörige). Aus der Auffassung der Beerdigung als pietätvollen Handelns (sehr alter Gesichtspunkt, cf. die kehl. Gedächtnisreden) ergibt sich: 1. Ausgestaltung zur „öffentlichen“ Beerdigung der KOO. (Beteiligung aller Familien, Gesang von Kantor und Kindern) zu Ehren des Toten, 2. Bekämpfung unsozialer Unterschiede zwischen arm und reich, 3. Versagung des Geleits bei den aus dem Pietätsverhältnisse der Gemeinde Ausgeschiedenen. Seit dem Schwinden der öffentlichen Beerdigungen (seit 1700) ist das Begräbnis vielfach nicht als Gemeinde-, sondern als Familienfeier mit kirchlichem Geleit wieder belebt (19. Jahrh.). — Durch christliche Betätigung der Pietät kommt es zur Wortdarbietung an die Lebenden, doch so, daß der Ausgang von der Pietätshandlung nicht verleugnet wird (z. B. bei Mischehen wird der Pastor nach der Konfession des Toten, nicht der Lebenden ausgesucht). Im symbolischen Handeln am Grabe verbinden sich Pietätshandeln und Wortdarbietung, jenes im Erdwurf (schon im 12. Jahrh. im Kultus — heidnische Wurzeln), dies in der Bestattungsformel (Symbolik vom Aussäen auf den Gottesacker). Bei Feuerbestattungen findet die kirchliche Feier besser nicht bei der Einäscherung, auch nicht unmittelbar vor ihr (Schian), sondern bei der Beisetzung statt; denn nur diese, nicht jene bietet Anknüpfung für die Symbolik christlicher Todeshoffnung.

§ 93. Einführung in kirchliche Ämter. Für die kirchlichen Ämter der Pfarrer, Gemeindehelfer und Kirchenvorsteher kommen, da sie einen Auftrag der Gemeinde darstellen (§ 19), nicht Weihen (katholische und anglikanische Kirche) in Frage (Verleihung eines character indelebilis), sondern Auftragserteilungen oder Bestätigungen, welche zweckmäßig zu kultischen Einführungen gestaltet (Auftragserteilung, Lektionen, Ansprache, Verpflichtung, Segnung mit

Handauflegung) und in den Gemeindegottesdienst eingeschoben werden. Da die Gemeinden Glieder der Gesamtkirchen sind, entwickelte sich bei Pfarrern die weitere Handlung der Ordination, welche die comprobatio der Gesamtkirche auch über das erste Amt hinaus bedeutet (in der reformierten Kirche Ordination zum Stande, daher nach der Amtsprüfung; in der lutherischen Kirche Ordination zum Amte, daher beim Amtsantritt). An Stelle der anfänglichen schriftlichen Ordination kam es in Wittenberg 1535 zur kultischen Ordination der kursächsischen Pfarrer. Ähnliches entwickelte sich bei den Gemeindehelfern aus Diakonen- oder Diakonissenhäusern, die von diesen ausbildenden Zweckverbänden für ihr gesamtes Wirken eingesegnet werden. Soweit Religionslehrer als Kirchenbeamte gelten (§ 50), sollten auch sie ordiniert und eingeführt werden.

§ 94. Weihungen. Unter den katholischen Realbenediktionen ragen die Weihungen (Konsekrationen) als mit dem Gebrauch sinnentfälliger Dinge wie Salböl (bei Altären), Weihwasser (bei Glocken) und Weihrauch verbundene mittlerische Akte zur Verleihung bleibender übernatürlicher Kräfte (Thalhofer) hervor. Dem Luthertum sind die Einweihungen von Kirchen (auch von Altären, Kanzeln, Orgeln, Glocken) und Friedhöfen nur Aussonderungen vom allgemeinen Gebrauch zur Ehre Gottes (Gerber 1730) durch Wort Gottes und Gebet (Luther 1544) unter Ablehnung exhibitiver Auffassung. Ihre liturgische Gestaltung lehnte sich mehrfach an katholische Muster an. Die *Missa pro variis* bot das Schema für Einfügung in Hauptgottesdienste; Psalmen und Voten, sowie der einleitende Prozessionszug zur Kirche wurden entlehnt (Graff). Demgemäß empfahlen die Dresdener Grundsätze 1856 bei der ersten Benutzung eine Einweihung durch Prozession, Weiherede und Weihegebet.

V. Kirchliche Wortverkündigung.

(Homiletik.)

Literatur: Homiletiken von Palmer (1842), Schweizer (1848), Krauß (1883), Christlieb (1893), Stockmeyer (1895), Steinmeyer (ed. 1901), Kleinert (ed. 1907), Sachsse (1913), Krieg (kath. 1915), Reu (engl. 1922); Bassesmann, Geistl. Beredsamkeit (1885); Niebergall, Wie predigen wir dem mod. Menschen? (1903ff.); Hering, Lehre von d. Predigt (1905); Schian, Predigtlehre (1911); Eckert, Gem.-Predigt (1914). — Baumgarten, Predigtprobleme (1903); Uckeley, Mod. Predigtideale (1910); Pfennigsdorf, Wie predigen wir heute Evang.? (1917).

1. Einleitung.

§ 95. Wesen der kirchlichen Wortverkündigung. Zu allen Zeiten hat die Christenheit das Bedürfnis gehabt, das als Mittel der Frömmigkeitspflege dienende Evangelium (§ 14) nicht nur in zwanglosen Gesprächen und Wechselreden, sondern, um unmittelbarer auf einen weiteren Kreis einzuwirken, in der geordneten Form eines religiösen Vortrags vor versammelter Hörschar darzubieten. In letzterem Sinne redet die PT. von Wortverkündigung und unterscheidet diese sowohl vom Jugendunterricht (§§ 52—63), als von seelsorgerlicher Einwirkung auf Einzelne durch Wort und Schrift (§§ 123—130), als auch von Schriftverlesungen, Gebeten und Bekenntnissen im Kultus (§§ 64—94). Diese Wortverkündigung hat sich weder früher (z. B. mittelalterliche Volkspredigt) noch gegenwärtig auf Kultreden beschränkt, sondern nach Bedarf außerkultische Gelegenheiten (Bibelstunden, Evangelisationen, religiöse und apologetische Vorträge) gesucht und so die durch den Kultuszweck in ihrem Aufgabenkreis beschränkte Kultrede ergänzt. Solcher Zusammengehörigkeit beider Arten entspricht die Ausdehnung unserer Disziplin auf die nichtkultische Rede (Smend, Baumgarten, Eckert), statt der hergebrachten Weise (Bassermann, Knoke, Achelis, Niebergall, Schian, Reu), hier nur die Kultrede und zwar vom Gesichtspunkte des Kultus aus zu erörtern. Kultus und Wortverkündigung sind wie zwei sich schneidende Kreise. — Der Sprachgebrauch zur Bezeichnung der christlichen Wortverkündigung (bes. der kultischen) hat sich mehrfach verschoben. Während *εὐαγγελίζειν* (evangelizare) früh zurücktrat, verbreitete sich vom Osten zum Westen *ὁμιλεῖν* (*ὁμιλία*, homilia; homiliarium = Predigtsammlung) im Sinne schlichter, brüderlicher Predigt, von der auch

wohl die Kunstrede als *λόγος* (sermo) unterschieden wurde. Seit dem 5. Jahrh. siegte — neben dem jüngeren concionari (concionatio) — praedicare (praedicatio). Dessen Verdeutschung „predigen“ (Predigt) bezeichnet bei Luther allgemein alle, auch private, Wortverkündigung (dagegen „Sermon“ den religiösen Vortrag, auch den Traktat) und bekommt erst allmählich spezifisch kultischen Sinn, wogegen sich „Rede“ (geistliche Rede: Mosheim) fast nur in Kompositis (Trau-, Leichenrede) durchsetzt. Das im 17. Jahrh. wissenschaftlich wieder aufgenommene homilia oder Homilie wurde im 18. Jahrh. Bezeichnung textanalytischer Bibelauslegung im Gegensatz zu thematischer Predigt.

§ 96. Theorie der kirchlichen Wortverkündigung. In Zeiten religiöser Unmittelbarkeit ist wiederholt (ma. Volksprediger, Luther, Francke, S. Keller) die Kunsttheorie der Wortverkündigung gering geschätzt. Doch traf dieser Widerspruch weniger die Kunstlehre an sich als ihre erstarrten, formalistischen Theorien, welche persönliches Geisteszeugnis fesseln. So gewiß alle rechte Wortverkündigung persönliche Zeugnistat ist, so wertvoll ist es, sie mit der rechten Weisheit zu verbinden, welche die Wege zu der Seele und den Bedürfnissen der Hörer nicht nur intuitiv erfaßt, sondern klar erkennt, (Reu). Eine dieser Erkenntnis dienende Theorie wird in formeller und psychologischer Hinsicht größtenteils die allgemeine Rhetorik auf das besondere Gebiet des religiösen Lebens anwenden. Denn die Rhetorik erforscht die Gesetze für die Wirksamkeit der Rede, und der Widerspruch klassischer Rhetoriker gegen das *πειθεῖν* als Ziel meinte eigentlich nur eine hinterlistige (Kant) und sophistische „ars fallendi“ (Athenäus), nicht aber das Bestreben, die Hörer zum Wahren und Guten zu führen (*εὖ λέγειν* als Verbindung wahrhaftiger und wirksamer Rede). In Rücksicht auf dies Bestreben kann man die Beredsamkeit eine Tugend nennen (Theremin 1814 nach dem Engländer Clair). Doch ist der Versuch, die Theorie der christlichen Wortverkündigung auf der Rhetorik als deren Spezialfall aufzubauen (Melancthon 1519, Theremin, Schott 1815, Bassermann), abzulehnen, weil er das formal Technische dem christlich Religiösen überordnet. Vielmehr sind zunächst die in der Christlichkeit des Inhalts, erst dann die in der Rhetorik angelegten Fragen zu behandeln. Jene gehen davon aus, daß die christliche Wortverkündigung ein Zeugnis vom Evangelium an die Gegenwartsgemeinde bei bestimmten veranlassenden Gelegenheiten ist (also: 1. der Zeugnischarakter, 2. der evangelische Gehalt,

3. die Gegenwartsbeziehung, 4. die Gelegenheiten der Wortverkündigung), diese davon, daß die Wortverkündigung wirksame Rede sein muß (daher: 1. Sammlung und Ordnung des Stoffes, 2. Ausarbeitung und Vortrag). Der geschichtliche Stoff, der auch hier wieder voranzustellen ist, wird nicht durch vereinzelte Charakterbilder von Kanzelrednern (Brömel, Beste, Nebe) erschöpft, sondern erst durch eine die leitenden Gesichtspunkte entwickelnde Ideengeschichte (Mosheim, Schuler 1794, Schian, Krieg). — Der übliche Name Homiletik (zuerst 1649 *methodus homiletica*) meint nach dem altkirchlichen (nicht modernen) Sinne von *ὁμιλία* (§ 95) die innergemeindliche religiöse Rede. Andere, z. T. vereinzelt gebrauchte Namen betonen teils das Rednerische (geistliche Beredsamkeit: Bassermann, teils besondere Aufgaben (Keryktik: Stier; Halieutik von *ἀλιεύειν* = fischen: Sickel; Martyretik: Christlieb). Der Name Predigtlehre (Hering, Schian, Eckert) läßt zu sehr nur an die Kultrede denken.

2. Geschichte der Wortverkündigung.

Literatur: Schuler, *Gesch. des Geschmacks im Predigen* (1792ff.); Nebe, *Gesch. der Predigt* (1879ff.); Schian, *Art. Gesch. d. Predigt* (in RE.² 15. 24); Sammlung: Leonhardi, *Predigt der Kirche* (1888ff.). — Jordan, *Gesch. d. altchr. Liter.* (1911); Beste, *Kanzelredner der luth. Kirche* (1856ff.); Schian, *Orthodoxie u. Pietism. im Kampf um die Predigt* (1912); Peters, *Der Bahnbrecher der mod. Predigt* L. Mosheim (1910); Bauer, *Schleiermacher als patriotischer Prediger* (1908); Drews, *Predigt im 19. Jahrh.* (1903).

§ 97. Bis zur Reformation. Mit Hinweis auf 1. Petr. und Hbr. als anscheinende Predigtbearbeitungen macht Jordan wahrscheinlich, daß sich die Gemeindeansprache des Gemeindevorstehers bei aller formlosen Ursprünglichkeit früh, doch ohne bewußte Technik, von der herrschenden hellenistischen Redeweise in Aufbau, Stil und Kunstmitteln beeinflussen ließ. Nach und nach lernte man die Regeln der Rhetorik anwenden und damit die formlosere *ὁμιλία* zum *λόγος* gestalten (anfängliche Bedenken wegen der Sophistik und weltlichen Einstellung der Rhetorik). Kaum von dieser Rhetorik berührt ist der durch grundsätzliche Allegorese den tieferen Schriftsinn suchende Origenes, der keine Themaereinheit erreichte. Dagegen folgen die drei Kappadokier der Rhetorik in zielbewußter Durchführung der Gedankenreinheit und in der Effektberechnung. Über sie hinaus entwickelte Chrysostomus die rhetorische Predigt. Augustin, der (*De doctrina chr*

um 400) die Rhetorik nur formell, nicht materiell gelten ließ und als materielle Aufgabe die Hinführung zur *fruitio dei* mit Verwertung des mystischen Schriftsinnes ansah, hielt von der Predigt so hoch, daß er Minderbegabten die Verwendung fremder Predigten empfahl und so wider Willen der Urheber der auch aus sprachgeschichtlichen Gründen (Unbeholfenheit der deutschen Sprache) bis 1100 herrschenden plagiatorischen Predigtweise wurde (Homiliarium Karls d. Gr.). Erst nach 1100 (Kreuzzüge) kamen mit neuen theologischen und religiösen Entwicklungen (Scholastik, Mystik, Bettelorden, Reformbewegungen) neue Predigtweisen auf (mehr Predigten in Klöstern und auf dem Markte als im Gemeindekult): 1. scholastische Predigt (Guibert, Alanus) = Popularisierung der Scholastik mit scholastischen Distinktionen und Methoden, Forderung eines Textes als *auctoritas* (von der Überschrift der auf diesen Text folgenden Predigt „*post illa*“ — *sc. verba textus* — seit 1400 der Name „Postille“) und einer deutlichen Disposition in Teilen und Unterteilen; 2. mystische Predigt (Bernhard, Eckehardt) = Versinnbildlichung des Übersinnlichen durch Symbole und Bilder (Allegorese), z. T. mit scholastischer Disposition; 3. Volkspredigt, aus den Kreuzzügen erwachsen, von Franziskanern ausgebaut (Berthold), kontrastreich, dramatisch, konkret, z. T. derb, mit Pflege der Emblematik; 4. Reformpredigt = Kampf gegen das Kirchentum, Zeitpredigt ohne Dispositionsschema (Wiclif, Savonarola). Die von diesen Predigtgattungen nicht beachtete Rhetorik der Alten kam erst durch den Humanismus wieder zu Ehren; noch nicht bei Surgant (1502), wohl aber bei Reuchlin (*De arte praedicandi* 1504), Erasmus (*De ratione concionandi* 1536) und Melanchthon (Vorlesungen), welche die rhetorischen genera der weltlichen Rede (g. *deliberativum*, *judiciale*, *demonstrativum*) auf die religiöse Rede übertrugen.

§ 98. Von Luther bis Reinhard. Luther, ein „Volksredner, wie die ganze Geschichte der Predigt keinen größeren aufweist“ (Bassermann), hat die „Kunst“ (= Kunstregeln des Humanismus) verschmäht, aber bedeutsame praktische Vorbilder gegeben (wertvolles Material in der Weimarer Ausgabe). Frömmigkeit und Bibel waren ihm so eins, daß seine bibelauslegenden Predigten einer religiös sich ihm aufdrängenden Gedankeneinheit zustrebten und stets aufs Praktisch-Religiöse zielten. Allegorese lehnte er als hermeneutische Methode, nicht als Veranschaulichungsmittel ab. Als lehrhaftes Zeugnis will seine volkspädagogische Predigt zum Glauben reizen, sie paßt sich ohne psycho-

logische Reflexion der empirischen Art seiner Hörer an. Ihm kommt weder Zwinglis Lokalmethode (= Heraushebung einzelner Loci oder Lehrpunkte des Predigttextes) noch Brenz' Sittenpredigt gleich, weder Calvins gedankenreiche, aber nicht volkstümliche Rede noch Knox' zündende Kraft. Der Theorie dient Rhegius durch Feststellung des evangelischen Predigtstoffs (1535), vor allem Hyperius (1553), welcher der Rhetorik zwar die Funktionen des Redners (inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio), aber nicht die Redegattungen entnimmt, diese vielmehr aus 2. Tim. 3, 16; Rm. 15, 4 gewinnt (Lehr-, Streit-, Moral-, Straf-, Trostpredigt) und die Predigt zur Schriftauslegung macht (Lokalmethode). Seit Pankratius († 1576) und Hunnius teilte man in explicatio und applicatio (des Textes) und machte bald die 5 genera der Predigt (nach Hyperius) zum 5fachen usus jeder applicatio. Unter dem Perikopenzwang erfand das 17. Jahrh., um wenigstens neue Aufmachungen der Predigt zu haben, formalistische Predigtmethoden (davon 26 für schematische Predigten) und emblematische Spielerei (Jahrgangspredigten nach einem Emblem). Hiervon befreiten sich auch die mehr mystischen Vorläufer des Pietismus (H. Müller) nicht. Das 18. Jahrh. bringt zunächst dreifache Reaktion: 1. pietistische Predigt mit Betonung der Frömmigkeit des Redners und des usus practicus (Lange 1707, Rambach 1736); 2. biblizistische Predigt (Oporinus 1736); 3. philosophische Predigt mit dem Ziel der Deutlichkeit und viel Definitionen (Wolffsche Schule). Aber erst vom Auslande her wurde vertiefte Predigtweise in der aus England stammenden, an Basilius und Chrysostomus gebildeten synthetischen Predigtmethode (der Engländer Tillotson, † 1694, der Holländer Saurin, † 1730) nach Deutschland verpflanzt durch Mosheim († 1755), der als Faktoren der Predigt ansah: Hörer (empirisch-psychologisch betrachtet), Materie (Harmonie von Vernunft und Offenbarung) und Absicht (Erbauung durch Aufklärung). Die Aufklärungshomiletik bahnt Spalding († 1804) an (Ziel: praktische Weisheit, nicht Theologie). Während andere über ihn in der Nützlichkeitspredigt hinausgehen, vertieft Herder († 1803) die Predigt durch Humanitätsidee und Schönheitsgefühl, in dem ihm Dräseke, Schott und Theremin mit Betonung der Beredsamkeit folgen. Am einflußreichsten wurde der Supra-naturalist Reinhard († 1812) mit speziellen und peripherischen, logisch gliedernden, in Thema und Teilen umständlich genauen synthetischen Predigten.

§ 99. Von Schleiermacher bis Kögel. Schleiermacher machte Epoche durch seine Predigttheorie wie durch seine allmählich immer sicherer entwickelte (Bauer) Predigtweise; an beiden treten drei Züge hervor: 1. die Beziehung auf die Gemeinde als Gemeinde der Gläubigen (§ 67), wobei er zu ihr als zu Glaubensbrüdern und aus ihr als ihr Mund redete (Unterschied von Mosheim); 2. die christozentrische Haltung, bei der er sich zwar nicht auf zentrale Themen beschränkte, aber alle Gegenstände (auch die moralischen) in bewußte Beziehung zu Christus setzte; 3. die dialektisch-zielstrebige Durchführung eines einheitlichen Predigtgedankens, der weniger in seine logischen oder sachlichen Seiten zerlegt, als psychologisch (Ziel und Weg; thesis, antithesis, synthesis usw.), dabei mehr abstrakt als anschaulich, zum Ziele geführt wird (2 und 3 Gegensatz zu Reinhard). Diese Gesichtspunkte setzten sich in der Predigt des 19. Jahrh. ungleichmäßig durch. Von mehreren (Ahlfeld, Gerok) wurde der dialektisch-zielstrebige Aufbau als nicht vollstümlich durch gemütvolle Aneinanderreihung religiöser Vorstellungen ersetzt. Am meisten anerkannt wurde im Zusammenhange der theologisch-kirchlichen Entwicklung das Christozentrische; es wurde zur zentralen Predigt gesteigert. Die Prediger der Erweckungszeit zeigen Mannigfaltigkeit: teils rein analytische Textthomilie (Menken, Krummacher), teils biblizistische Themapredigt (Hofacker, Löhe) und teils bewußt synthetische Predigt (Cl. Harms, Tholuck); letztere wurde unter Nachwirkung Reinhardtscher Formgesetze (§ 98) bis zur formalen Dispositionstheorie (Ziegler 1851) entwickelt. Indem die anfängliche Subjektivität einer steigenden Objektivität wich, entwickelte sich nach 1850 ein von den Epigonen befolgter Normaltypus einer inhaltlich zentralen, formell analytisch-synthetischen, aus Bibel und Text schöpfenden Zeugnispredigt. Innerhalb dieses Typus fanden sowohl die schlichte Lehrpredigt Uhlhorns Platz wie die gedankentiefe Meditation Hoffmanns, die Beredsamkeit Stöckers wie die klingende Rede Kögels und seiner Nachahmer. — Dieser Entwicklung ging die Theorie zur Seite. Im Gegensatz zu den subjektiver orientierten Schweizer, Krauß und Bassermann entwickelte Steinmeyer die Forderung, die Predigt solle nur ihren Text synthetisch auslegen. Ansätze eines sich anbahnenden Neuen boten Bitzius († 1854) mit Anknüpfung an lokales Erleben, Spurgeon († 1892) mit Illustration der Rede und J. Kaftan (1876) mit der Forderung der Einstellung auf modernes geistiges Leben.

§ 100. Die Predigt der Gegenwart. Ihr Kennzeichen ist

bei aller sonstigen Mannigfaltigkeit der stärkere empirische Zug, der, z. T. im Gegensatz zu den Formalgesetzen des bisherigen Normaltypus (§ 99) und in Anknüpfung an Kaftan, Spurgeon und Bitzius, drei Linien moderner Entwicklung herbeiführt: die moderne Problempredigt, die veranschaulichende werbende Rede, die praktisch-spezialisierende Predigt. Die Problempredigt pflegt die Auseinandersetzung mit modernem Geistesleben in verschiedenen Typen: 1. eine die Wahrheitsfrage zurückschiebende, das religiöse Urgefühl mit seinem Suchen und Empfinden darstellende ästhetische Stimmungspredigt (Jatho, Traub); 2. die Verteidigung der von dem jeweiligen Prediger vertretenen Wahrheitsauffassung, sei es in monistischer Richtung (Feldens Ibsenpredigten) oder in kulturfroher Modernisierung des Christentums (Geyer, Rittelmeyer, Dörries), wobei bewußt auf Herder zurückgegriffen (Baumgarten) und in modern christlichem Sinn „praktische Auslegung“ (§ 15) und „praktische Dogmatik“ (Niebergall) gepflegt wird; 3. die Apologetik des biblischen Christentums unter seelsorgerlicher Berücksichtigung des frommen Ringens der Hörer (Ihmels, Hadorn). Die persönlich werbende und oft als Evangelisationsrede auftretende Wortverkündigung, welche mehr auf den Willen wirkt (Benz) als aufs Erkennen (obwohl sie z. T. auch apologetischen Einschlag hat), bedient sich gern der anschaulichen Gleichnisse und Beispiele, bald nur auf den einen Gedanken der Wiedergeburt zielend (Idel), bald das ganze Kulturleben beleuchtend (Schrenk, Keller). Die praktisch-spezialisierende Predigt bewegt sich teils auf dem sozialen Lebensgebiete, das sie mit christlichen Gedanken durchleuchtet (Naumann, Kutter), teils in Einstellung auf die besonderen Verhältnisse des Hörerkreises, z. B. der Dorfgemeinde (Dorfpredigten von Gros, Hesselbacher, Eckert; Theorien von Böhmer, Uckeley, Eckert). Mit dieser Entwicklung, die sich in der neueren Homiletik (Baumgarten, Niebergall, Uckeley, Eckert) spiegelt, hat sich die Wortverkündigung immer mehr in außerkultischen Formenaus gebaut.

3. Die Wortverkündigung als Evangeliumsbotschaft an die Gegenwart.

Literatur: Kaftan, Predigt des Ev. im mod. Geistesleben (1876); Spurgeon, Ratschläge f. Prediger (deutsch 1893); Dürselen, Homiletik u. Psychologie (1897); Häring, Zeitgemäße Predigt (1902); Wolff, Wie predigen wir der Gemeinde der Gegenwart? (1904); Jüngst, Sollen wir hoch oder niedrig predigen? (Monatschr. f. d. kchl. Praxis 1906); Uckeley,

Dorfpredigt (1908); Böhmer, Dorfpfarrer u. Dorfpredigt (1909); Selle, Heutige Naturkenntnis u. Predigt (1918).

§ 101. Der subjektive Charakter der Wortverkündigung. Um den Zweck der Frömmigkeitspflege, die Anregung noch fehlender oder die Erbauung schon vorhandener Christlichkeit (§ 13), zu erreichen, muß die Verkündigung ein „Bereden“ (Theremin: „Menschen bereden, daß sie Christen werden“), d. h. ein nicht nur den Verstand anregendes und klärendes, sondern zugleich Gemüt und Willen anfassendes, Motive und Quietive darbietendes (§ 6) Verfahren werden, dessen Erfolg daran hängt, daß in ihm persönliches Zeugnis, persönliche Tat vorliegt. C. A. 8 spricht nicht dagegen, sondern redet von liturgischer Spendung der Sakramente (auch der Absolution). Somit muß die Verkündigung Ausdruck inneren Besitzes, also darstellendes Handeln (Schleiermacher) sein. Von hier aus bemißt sich das Recht der pietistischen Forderung, der Prediger müsse pius und renatus sein, aber auch deren Schranke (nicht jede werdende christliche Persönlichkeit = renatus). Von der Wortverkündigung ist daher zu fordern: 1. Ursprünglichkeit im Gegensatz zur Weitergabe äußerlich übernommener Stoffe, d. h. aber nicht Ausschluß aller Befruchtung von außen (Menschen, Bücher), so daß der Prediger in sich schöpferisch Religion erzeugen und damit die anderen zu bereichern hätte, sondern selbständige Verarbeitung der Anregungen zu persönlichem Eigenbesitz; fremde Predigten dürfen nie Eselsbrücken der Unselbständigkeit werden. 2. Wahrhaftigkeit im Gegensatz teils zum Sich-hinein-reden in innerlich fremde Gedanken und Gefühle, teils zum sophistischen Verdecken der von der Gemeinde abweichenden eigenen Gedanken (z. B. Gebrauch kirchlicher Formeln in anderem Sinne); nichts hemmt so die Predigtwirkung wie der Eindruck der Unwahrhaftigkeit. Der Prediger halte Gedanken, über die er nicht wahrhaftig reden kann, zurück, nicht aber die Gedanken, mit denen er noch um Sicherheit und Klarheit ringt (vgl. Wesley: „Predige Christum, bis du ihn hast; hernach wirst du ihn predigen, weil du ihn hast“). 3. Gegenwartscharakter im Gegensatz zu allem Historizismus, der nur von alten Dingen berichtet oder an Gesichtspunkten früherer Zeiten klebt. 4. Spontaneität im Gegensatz zu mühseligem Frondienst drückender Pflicht; auch bei aller Arbeitsbelastung muß es dem Prediger Freude sein, Zeugnis zu geben. 5. Selbstbeziehung der Predigthinhalte im Gegensatz zur Deutung nur auf die Hörer; ehe der Prediger vor die

Gemeinde tritt, beziehe er allen Inhalt auf sich selbst (*sibi ipsi praedicare*), auch wenn er nachher gar nicht von sich selbst redet (*se ipsum praedicare*; Baumgarten: Ichpredigten). 6. Rüstung durch *oratio* (Hering: Mittel gegen das Suchen eigener Ehre), *meditatio* (Versenkung in die religiöse Welt, nicht nur ins spezielle Thema), *tentatio* (Lebenserfahrung).

§ 102. Die objektive Grundlage der subjektiven Wortverkündigung. Übertriebe man die Forderung der Ursprünglichkeit der christlichen Verkündigung bis zum Ausschluß objektiver Grundlagen (Felden, Jatho, Traub), so würde nicht nur eine unmögliche Kraft religiöser Produktion vom Prediger verlangt, sondern auch die Gemeinde einer Vergewaltigung durch die Subjektivität des Predigers ausgeliefert (Baumgarten) und ihr die objektive Größe des Evangeliums verschlossen. Dies wäre um so unnatürlicher, als die christliche Frömmigkeit des Predigers nicht ohne die religiöse Gemeinschaft, in der er Christ geworden ist, und ohne das Evangelium als belebende Macht dieser Gemeinschaft gewachsen ist. Der christliche Glaube bildet ihm nicht nur den Anknüpfungspunkt seiner Verkündigung (wie für die Missionspredigt der heidnische Volksglaube, § 144), sondern den gemeinsamen Besitz, aus dem er redet (Schleiermacher), und sein Rückgang auf die Bibel ist nicht Akkommodation (Aufklärung) oder bloße Rücksicht auf deren tatsächliche Geltung im Christenvolk, sondern grundsätzliche Anerkennung der Bedeutung der Bibel für die Erkenntnis des Evangeliums (§ 15). Daher darf die Wahrhaftigkeit der Verkündigung nicht zur Entstellung des Evangeliums und ihr Gegenwartscharakter nicht zum Verzicht auf die geschichtlichen Grundlagen des Glaubens führen. Vielmehr ist die Verkündigung um so heilsamer, je ungehemmter sie das Evangelium zur Geltung bringt. Darum ist sie freilich nicht auf die unmittelbare Darstellung der Heilstaten Gottes und seines heiligen Gnadenwillens zu beschränken, vielmehr auszudehnen auf die Beschreibung des Wirkens der Gnade Gottes im Menschen und auf den Antrieb, seiner Gnade in der ganzen Lebensführung Raum zu geben. Sie hat nicht nur indikativisch zu schildern, was Gott wirkt, sondern auch imperativisch (Wurster) anzuregen, was durch Gott gewirkt werden soll. So umfaßt sie alles, was sich christozentrisch behandeln läßt, rückt alles in zentrale Beleuchtung, aber wendet an aufs konkrete Leben. Zu meiden sind die beiden Abwege der peripherischen Nützlichkeitspredigt unter Abscheu vom Zentralen

(Aufklärung) und der bloß zentralen Predigt, die für Durchführung des Christenglaubens nicht genug Hilfen bietet. Von der homiletischen Ausmünzung ist, wenn auch vor allem, was „Christum treibt“ (Luther), zu verwerten ist, doch grundsätzlich kein Bibelabschnitt auszuschließen; alle Bibelgedanken, auch das AT. mit seiner Gebetsfrömmigkeit, seiner prophetischen Sittlichkeit und seinen Anleitungen zur konkreten Lebensgestaltung, sind vom christlichen Heilsverständnis aus zu beleuchten.

§ 103. Spannungen zwischen Objektivität und Subjektivität. Angesichts der zeitgeschichtlichen Hüllen des übergeschichtlichen Bibelkerns (§ 15) sind Spannungen zwischen der Frömmigkeit des Predigers und dem geschichtlichen Evangelium unvermeidlich, sei es als persönliche Entwicklungsstufe individueller Frömmigkeit oder als Tribut an „moderne“ Zeitrichtungen. Diese Spannungen haben in Perioden, wo sie durch Zeittheologie und Welterkennen verschärft wurden, zu Versuchen einer auf Predigtzwecke berechneten Modernisierung der Schriftgedanken von Sünde und Erlösung, Stellung zu Welt und Kultur, Endgericht, Wunder, Heilstatsachen (letztere wegen der kirchlichen Feste als besonders drückend empfunden) geführt (Niemeyer 1792; Baumgarten, Niebergall, Bonus; Kritik bei Sachsse). Bedenklich ist der Rat, die Schwierigkeiten durch objektiv referierende Auslegung, also durch Verzicht auf den Zeugnischarakter (§ 101) zu umgehen. Unmöglich ist es, die Schriftgedanken unter Preisgabe des Inhaltlichen auf die ihnen zu entnehmenden Motive und Queitive zu beschränken (Niebergall), weil dadurch die Motive und Queitive selbst etwas anderes würden. Das Unternehmen aber, die Schriftgedanken umzusetzen in andersartige Gegenwartsanschauungen (Baumgarten), führt folgerichtig zu völliger Preisgabe der Schriftgedanken, wobei man der Bibel nur Symbole moderner Frömmigkeit entnehmen könnte (Bonus). Man kann das geschichtliche Fortwirken Jesu, weil es organisch mit supranaturalem Gotteswillen verbunden ist, nicht in eine immanente Weltbetrachtung einspannen. Darum muß der Ausgleich zwischen Modernem und Biblischem innerhalb der Grenzen bleiben, daß das Biblische ohne Hängenbleiben in den zeitgeschichtlichen Schranken und das Moderne ohne den Versuch einer entstellenden Umdeutung des Biblischen zur Geltung kommt.

§ 104. Die geistige Beschaffenheit der Hörer. Soll das Zeugnis (§ 101) vom Evangelium (§§ 102, 103) die Hörer wirklich fördern

oder (nach biblischem Sprachgebrauch) erbauen, so muß es möglichst apperzipierbar sein, d. h. es muß an die innere Beschaffenheit der Hörer angeknüpft und so die Brücke zwischen der Botschaft und der Hörerseele geschlagen werden. Dabei handelt es sich nicht nur um die besondere religiöse, sondern zunächst um die allgemein geistige Beschaffenheit, wobei einerseits (quantitativ) geistige Reife, andererseits (qualitativ) geistige Eigenart zu betrachten ist. Normalerweise vertritt eine christliche Gemeinde nicht nur eine Bildungsschicht; daher muß man den geistig Schwächeren schlicht genug, aber ja auch den geistig Regeren tief genug reden, also „Minimaltendenz“ und „Maximaltendenz“ (Jüngst) richtig verbinden; dies geschieht am besten durch konkrete Einkleidung tiefer Gedanken (edle Volkstümlichkeit, vgl. Jesu Gleichnisse). Die unter Verwendung volkskundlicher Einsichten (§§9—11) durch seelsorgerliche Beobachtung festzustellende geistige Eigenart der Hörer fordert um so mehr Berücksichtigung in der Verkündigung, je einheitlicher sie sich unter den Hörern zeigt, sei es als zeitliche oder örtliche Erscheinung. Zeitlich bedingte, also insbesondere die durch gemeinsames geschichtliches Erleben (Kriege, Umwälzungen, Vorkämpfe, geistige Bewegungen) herbeigeführte Eigenart fordert die Zeitpredigt als Pflege der Beziehung zwischen dem Evangelium und diesen Erlebnissen (vgl. die Predigt der Jahre 1813—1815, 1848, 1914—1918; — weniger 1870/71), da alles Erleben ins Licht des Christentums treten soll. Örtlich bedingte Eigenart liegt besonders ausgeprägt da vor, wo eine gemeinsame typische Beschaffenheit der Gemeinde besteht (Bauerngemeinde, Vorortgemeinde im Industriegebiet, vgl. auch die besonderen Berufsgemeinden § 124); je ausgeprägter die geistige Identität des Hörerkreises ist, desto mehr knüpfe die Verkündigung an diese identischen Züge und werde daher im Dorfe zur Dorfpredigt (Hesselbacher, Gros, Eckert, Uckeley), in Arbeiterquartieren zur Arbeiterpredigt, in der Universitätsgemeinde zur akademischen Predigt usw. Der Einwand, das Dorf bedürfe keiner besonderen Predigtart (Achelis), hätte nur dann Recht, wenn mit Dorfpredigt etwas spezifisch Besonderes gemeint wäre und nicht nur der Spezialfall der homiletischen Anpassung an die identische Eigenart des Hörerkreises. Die theoretische Diskussion über die Dorfpredigt zeigt, wie verschieden je nach der Gegend die Dorfpredigt ausfallen muß. Der enge Zusammenhang geistigen Lebens und sozialer Gestaltung (§ 14) begründet Recht und Pflicht der sozialen Predigt

zur Erörterung der die Gemeinde berührenden sozialen Fragen, nicht im technischen, sondern im evangelischen Sinne. Zur sozialen Predigt gehört auch die Standespredigt über die sittlichen Sonderaufgaben der einzelnen Stände des häuslichen oder öffentlichen Lebens. Geistige Interessen, die ihrer Art nach nicht der ganzen Gemeinde zugemutet werden können, sollten nur in bescheidenen Grenzen erörtert werden; darin wurzelt das Bedenken gegen Dichterpredigten (Burggraf, Felden).

§ 105. Die religiöse Beschaffenheit der Hörer. Innerhalb des geistigen Lebens bedarf der Stand des religiösen Lebens besonderer Beachtung, da es sich gerade um die Pflege dieses religiösen Lebens handelt. Dessen wirklichen Stand erfaßt man nicht, wenn man deduktiv vom Begriff der Gemeinde im idealen Sinne (= Gemeinde der Gläubigen) ausgeht (Schleiermacher, Bassermann), da die Wirklichkeit dies Ideal nie erreicht; ebenso verkehrt wäre es, diesen Optimismus einfach durch pessimistische Beurteilung zu ersetzen und die Gemeinde insgesamt zu betrachten, sei es als unwissend und darum belehrungsbedürftig (Orthodoxie, Aufklärung), sei es als irdisch gesinnt und darum bekehrungsbedürftig (Pietismus). In der Gemeinde leben vielmehr Gläubige, Zweifler, Unwissende und Unbekehrte nebeneinander. Sie alle in derselben Predigt zu bedenken, wäre unmöglich, wenn die Verkündigung als eigentliches Objekt die Seelenzustände anzusehen hätte, da dann das mit Recht getadelte Verfahren nötig würde, abwechselnd die einzelnen Gruppen anzureden. Indes ist eigentliches Objekt der Verkündigung die in ihrem Kern für alle identische Botschaft des Evangeliums von der Herrlichkeit Gottes (Reu). Doch wird die Beziehung zum Leben, welche erst die Predigt praktisch macht, nicht möglich sein ohne irgendwelche Einstellung auf die eine oder andere Gruppe. So entstehen zwei Hauptarten der Wortverkündigung: die im engeren Sinne erbauliche Rede, welche vorhandenes religiöses Glaubensleben pflegt und vorhandene Erkenntnis vertieft, und die werbende Rede, welche um Einsicht, Zustimmung und Willensentscheidung des Hörers wirbt. Unterarten der werbenden Rede sind: die Lesepredigten als lehrhaft klarmachende Darstellung der elementaren (nicht der theologisch ausgebauten, also dogmatisch gefaßten) christlichen Wahrheit, welche bei dem notwendigen Zusammenhange der einzelnen Lehrobjekte zweckmäßig zu Predigtserien verbunden werden (von Sulze empfohlen im Gegensatz zu den unter-

einander beziehungslosen Predigten über gegebene oder gewählte Texte, die er „Zufalls-“ oder „Erfindungspredigten“ nennt), wohin auch Katechismuspredigten gehören; die apologetische Rede zur Auseinandersetzung mit anderen Welt- und Lebensanschauungen zum Zweck der Überwindung von Zweifeln; die erweckliche Rede, die vor allem das Sündenbewußtsein zu wecken hat (Uckeley), damit von da die Zuflucht zur Vergebungsgnade Gottes gesucht wird, und deren neuerdings sehr entwickelte Spezies in der Evangelisationsrede vorliegt. Diese Arten der geistlichen Rede sind ebensowenig scharf abgrenzbar wie die bei ihnen vorausgesetzten religiösen Zustände in den Menschen. Darin beruht das Recht ihrer Kombination, und zwar nicht nur des apologetischen und erwecklichen Moments (Hilbert), da Verstand und Gewissen in enger Beziehung stehen, sondern auch des werbenden und erbaulichen Moments, da auch wirkliches Christenleben immer noch im Werden ist. Andererseits kann eine ganz spezielle Geltendmachung des einen oder anderen Moments nötig werden; dann fragt sich, wie sich diese Momente auf die kultische und außerkultische Rede, also auf die Gelegenheiten der Wortverkündigung, verteilen.

4. Gelegenheiten der Wortverkündigung.

Literatur: Smend, Zur Frage der Kultusrede (Festschr. f. Holtzmann 1902); Uhlhorn, Kasualrede (1896); Niebergall, Kasualrede (1905). — Zippel, Mehr Bibelstunden (1908); Wurster, Bibelstunde (1912). — Hunzinger, Der apolog. Vortrag (1909); J. Müller, Evangelisation unter den Entkirchlichten (1895); Märker, Die Evangelisation (1896); Bunke, Kchl. Evangelisation (1899); Hardeland, Evangelisationsfragen (1899).

§ 106. Kultusreden im allgemeinen. Erst auf Grund der allgemeinen Gesichtspunkte der Wortverkündigung überhaupt läßt sich entscheiden, welchen Anteil an den Aufgaben der Wortverkündigung im Unterschiede von außerkultischer geistlicher Rede die Kultusrede hat, d. h. die Rede in Kultusfeiern, sei es als Predigt (§ 107) im engeren Sinne im Rahmen der Gemeindegottesdienste (§§ 81, 82, 87, 88, 94) oder als Kasualrede (§ 108) im Rahmen der kirchlichen Handlungen (§§ 87, 89—93). Auszugehen ist von der sachlichen (nicht nur herkömmlichen; Mosheim) Zugehörigkeit der Kultusrede zum Kultus, die ein Herausfallen aus dem Rahmen des Kultischen verbietet. Folgerichtig beschränkten Theoretiker, welche Kultus = feiernde Darstellung des religiösen Besitzes faßten, die Kultusrede auf feiernde

Versenkung in das Evangelium und seine Gaben, schlossen alles absichtsvolle Wirkenwollen von ihr aus (Schleiermacher, Bassermann, Smend) und behielten dies, soweit sie ein Bedürfnis danach anerkannten, außerkultischer Rede (z. B. Ansprachen der Inn. Mission) vor (Bassermann). Dann wären nur „erbauliche“ (§ 195) Reden als Kultusreden geeignet, werbende Reden (lehrhafte, apologetische, erweckliche) nur außerkultisch verwendbar. Damit würde jedoch das religiöse Bedürfnis der Kultusgemeinde (§ 67) als einer Sammlung von Menschen verschiedener christlicher Reife verkannt. Vielmehr liegen die Grenzen für die Kultusrede darin, daß der Kultus Feier ist und Lehrhaftes nur soweit duldet, als es feiernden Charakter tragen kann; daß der Kultus auf dem irgendwie vorhandenen Willen der Beteiligten zum gemeindlichen Verkehr mit Gott beruht und dieser Absicht gemäß aufgebaut ist, und daß deshalb im Kultus Apologetisches nur auf dem Boden des Christentums und nicht auf dem neutralen Boden der Weltanschauungen ausgefochten werden kann; daß Erweckliches aber nur soweit ein Recht hat, als es zur inneren Wahrhaftigkeit des äußerlich betätigten Christentums anregt. Da aber in diesen Grenzen die Aufgaben belehrender, apologetischer und erwecklicher Rede nicht voll befriedigt werden können, ist Ergänzung durch außerkultische Formen nötig. Da letztere oft nicht ohne Mühe zu schaffen sind, während der Gemeindegottesdienst die festgeordnete Gelegenheit für religiöse Anregungen ist, so ergibt sich, daß man nach Möglichkeit auch für belehrende, apologetische und erweckliche Zwecke den Kultus benutzt.

§ 107. Die Predigt im Gemeindegottesdienst. Mit Rücksicht auf die feiernde Gemeinde ist alles auszuschalten, was als Mittel zur Weckung und Pflege religiösen Lebens nur einzelnen zugemutet werden kann, aber nicht allgemeingültig ist, z. B. die Erörterung theologischer oder politischer Dinge nach ihrer der Religion zugewandten Seite, da nicht alle ein Interesse haben, ihre Religiosität theologisch zu verankern oder in politische Beziehung zu bringen. Vielmehr sind die gemeinsamen Bedürfnisse der Gemeinde zu befriedigen. — Da sich ferner der christliche Kultus auf der Grundlage des Kirchenjahrs mit seinen Festen und Festzeiten aufbaut (§ 78), kann die kultfeierende Gemeinde erwarten, daß sich die Predigt von den durch das Kirchenjahr dargebotenen Gedanken anregen läßt. So entsteht die Unterart der Festpredigten, in denen die Festtatsachen nicht zu verflüchtigen,

sondern in ihrer Heilsbedeutung auszulegen sind; so ist Weihnachten die Erscheinung Jesu auf Erden als Zeitenwende und Liebeserweis, Karfreitag die Frucht des Todes Christi, Ostern der Sieg Jesu als Grundlage wiedererwachten Glaubens an ihn, Himmelfahrt sein überweltliches Leben, Pfingsten der den Lebensstand der Gemeinde Jesu begründende Geistesbesitz zu preisen. Auch die Kirchenjahrszeiten werden zweckmäßig wenigstens in der besonderen Beziehung der verkündeten religiösen Inhalte berücksichtigt; so sollte im Weihnachtskreise die Adventszeit auf das Heilssehnen der Völker, die Epiphanienszeit auf Jesus den Prophet, im Osterkreise die Passionszeit auf die Leidensgeschichte, die Freudenzeit teils auf die Seligkeit des Osterglaubens, teils auf den Bedarf des Geistes Gottes hinweisen, und insbesondere sollte bei dem meist geringen Besuch der Passionswochengottesdienste an den Passionssonntagen mehr der Passion gedacht werden. Die Trinitatiszeit entzieht sich — abgesehen von den eschatologisch gerichteten letzten Sonntagen — einer Kirchenjahrseinstellung. — Endlich wird die Predigt bestimmt durch besondere Anlässe der gemeindlichen Feier (Natur-, Gedenk-, patriotische, lokale Feiern), doch so, daß die Predigt nicht aufhört, Evangeliumsbotschaft zu sein. — Weil die Kirche an Festtagen auch von weniger Kirchlichen besucht wird, liegt es nahe, mit der Festverkündigung ein erweckliches Element zu verbinden, d. h. die Beziehungen zwischen Festtatsachen und persönlichem Christenleben zu unterstreichen.

§ 108. Kasualreden. Weil schon im liturgischen Vollzuge der Kasualien wie Abendmahlsbeichte (§ 87), Taufe (§ 89), Konfirmation (§ 90), Trauung (§ 91), Beerdigung (§ 92), Einführung (§ 93) die Beziehung des Evangeliums zu den mannigfachen Lagen der beteiligten Gemeindeglieder Ausdruck findet, ist es zweckmäßig, freie Kasualreden (nicht nur liturgisch fixierte Ansprachen; ältere KOO.) zu halten, welche nicht nur den Sinn des betreffenden liturgischen Handelns zu beleuchten (Achelis) und die Beteiligten auf die kirchliche Handlung vorzubereiten (Knoke), sondern die in dem betreffenden Kasus vorliegenden eigentümlichen Gnaden und Pflichten aufs persönliche Leben der Beteiligten anzuwenden haben. Das homiletische Problem der Kasualrede liegt in der seelsorgerlichen Einstellung auf das persönliche Leben der Beteiligten; daher sind die Kasualreden nicht nach liturgischen Gesichtspunkten (Sakramente und Gemeindefeiern — so Uhlhorn, Achelis, Hering), sondern nach dem Maße individuell-seel-

sorgerlichen Einschlages zu gliedern. Dieser ist am geringsten in den gewöhnlich an viele gemeinsam gerichteten Beicht- und Konfirmationsreden, stärker in den Taufreden, welche seelsorgerlich auf die Familie des Täuflings einzustellen sind, wenn sie anders Gelegenheit haben, sich an die Familie zu wenden (Sitte der Anwesenheit bloß der Gevattern an vielen Orten), am stärksten in den Trau- und Grabreden, die geradezu das persönliche Leben der Beteiligten in das Licht des Evangeliums rücken sollen, um so die jungen Ehepaare nicht nur überhaupt auf christliche Eheführung, sondern auf die gerade in ihren Lebensgestaltungen liegenden besonderen Aufgaben hinzuweisen, und den Hinterbliebenen den Lebensgang des Verstorbenen als Bereich göttlicher Wirkungen und Führungen und als anregendes Beispiel für die Lebensführung der Hinterbliebenen hinzustellen. Schwierigkeiten stellen sich ein, wo in den seelsorgerlich gestalteten Reden die Sünde der Beteiligten berührt wird (gefallene Brautpaare, unchristlicher oder gar öffentlich ärgerlicher Wandel der Verstorbenen); hier gilt es, taktvoll Wahrhaftigkeit (vgl. den Vorwurf, es werde nie so viel gelogen, wie in Grabreden) und Liebe zu verbinden und nicht etwa zur Vermeidung dieser Schwierigkeiten nur sogenannte objektive Reden oder gar nur formulierte Ansprachen zu halten, wodurch die seelsorgerliche Rede gerade da umgangen würde, wo sie am wichtigsten ist. Die Leichenrede wird die Klippen falschen Richtens und sittlicher Laxheit am besten meiden, wenn sie die Hörer von der Kritik am Verstorbenen auf die Selbstkritik verweist (z. B. Mitschuld). — Auch auf die Zusammensetzung der Hörergesellschaft bei den Kasualreden ist Rücksicht zu nehmen (Niebergall).

§ 109. Außerkultische Wortverkündigung im engeren Kreise. In den vom Pietismus zum religiösen Austausch geschaffenen Konventikeln oder „Stunden“ (Württemberg) wurde Hauptmittel der Erbauung die gemeinsam betrachtete Schrift. So ersetzte der Pietismus die an Stelle der katholischen Horendienste getretenen reformatorischen kultischen Betstunden mit Bibelauslegung durch außerkultische Bibelstunden, die durch die Innere Mission mit ihren Vereinsbibelstunden gefördert und als pastorale Einrichtung angeregt wurden, und die heute wegen des Wertes der Bibelkenntnis für evangelische Christen von verschiedensten Seiten empfohlen werden (Baumgarten, Wurster, Hilbert). Ihre Aufgabe ist: 1. Pflege vertiefter Kenntnis einzelner Schriftabschnitte und ganzer Zusammenhänge und damit

eines selbständigen, geschichtlich gegründeten Urteils über die Schrift (Wurster); 2. Beleuchtung der Gegenwart aus den analogen Zuständen und Urteilen, welche die Schrift vorführt; 3. Weckung des Verständnisses für die menschlich-geschichtliche Hülle des göttlichen Gehalts (Baumgarten). Die Einrahmung durch Gesang und Gebet scheidet auch äußerlich die Bibelstunde vom reinen Lehrvortrag und bekundet, daß eine geschichtliche Einführung in die Bibel erbaulich wirkt. Solche Bibelstunden sind wertvollstes Mittel zur Sammlung eines Gemeindekerns (Hilbert). Damit sich dieser nicht von der Gemeinde abschließt, ist die Öffentlichkeit der Bibelstunde durch regelmäßige öffentliche Einladungen zu sichern; damit er nicht zu tatenlosem Genießen kommt, ist er zur Mitarbeit in der Gemeinde heranzuziehen. Je enger die Teilnehmerzusammenwachsen, desto leichter wird aus der Bibelstunde durch Einrichtung einer auf die Schriftauslegung des Leiters folgenden Aussprache eine Bibelbesprechstunde; die gegen letztere erhobenen Bedenken (pietistische Ursprünge, Absonderungsgefahr, Hervortreten sektenhafter Auffassungen, Möglichkeit heikler Fragen, Schüchternheit der Laien, Schwierigkeit der Leitung) schlagen nicht durch, sondern zeigen nur Schwierigkeiten und Gefahren. Neben den Bibelstunden sind zu nennen Erbauungsstunden mit Einführung in kirchliche Arbeitsgebiete, besonders die oft mit Bibelstunden verknüpften Missionsstunden (Warneck, Dietel-Paul), welche das durch Missionsfeste angeregte Interesse durch Pflege der Sachkunde vertiefen.

§ 110. Außerkultische Wortverkündigung im weiteren Kreise. An Fernerstehenden innerhalb und gegebenenfalls auch außerhalb der christlichen Gemeinde wirkt volksmissionarisch die apologetische und evangelisatorische Wortverkündigung, die mit Rücksicht auf den Hörerkreis kirchlichen Ton und kirchliche Einrahmung meidet. Die praktische Apologetik wird nötig durch die Gefahr, welche die Weltanschauungsnot für die Volkskirche bringt (Hunzinger), und ist daher so alt wie das öffentliche Auftreten widerchristlicher Strömungen (Deismus, Materialismus, Monismus; Okkultismus, Theosophie, Anthroposophie; irreligiöser Idealismus, naturalistische Ethik, neue Moral). Sie bezweckt nicht unmittelbar Evangeliumsverkündigung zu persönlichem Christentum, sondern Rechtfertigung des Christentums vor Zweiflern, stellt sich auf den Boden nicht der Kirche, sondern des Volksgeistes und behandelt weniger Heilswahrheiten als aktuelle Fragen der Welt- und Lebensanschauung.

Sie kann das Christentum nicht rational begründen (Rationalismus), sondern nur die Unanfechtbarkeit des aus Erfahrung geborenen christlichen Glaubens und somit das Recht einer christlichen Weltanschauung dartun (Hunzinger). Da es sich hierbei um Religion handelt, bei deren Annahme die praktischen Seiten des Seelenlebens entscheidend mitwirken (§ 6), hat alle Apologetik nicht bloß ehrlich die Verstandesprobleme zu entrollen, sondern auch das Gewissen anzufassen (Hilbert). Wieweit hieran Diskussionen in kleinerem Kreise ernst fragender Menschen (Grimm-Hamburg, v. Broecker-Halle) oder in vollster Öffentlichkeit (Liebster-Leipzig, Fr. Naumann) anzuschließen oder wenigstens schriftliche Anfragen zu mündlicher Beantwortung (Wielandt) entgegenzunehmen sind, hängt davon ab, ob im Einzelfalle die Vorteile, welche in dem Eindruck der Bereitschaft zur öffentlichen Aussprache und in der Möglichkeit sachlicher Klärung durch die Diskussion liegen, aufgewogen werden durch die Gefahren lärm- und demonstrationslustiger Massen. — Überwiegend von seiten des Gewissens will die Evangelisation die Menschen fassen. Man darf diese nicht deshalb ablehnen, weil ihre Einführung in Deutschland vielfach durch perfektionistische, methodistische und darbystische Kreise erfolgt ist; denn die Verbindung dieser Arten von Christlichkeit mit der Evangelisation liegt nicht im Wesen der letzteren; diese beruht vielmehr auf der Pflicht der bewußten Christen, an die entfremdeten Massen das Evangelium in einer auf sie zugeschnittenen Form heranzubringen, um aus diesen Einzelne zu erwecken. Weil ein einmaliges Wort leicht verhallt, empfehlen sich Evangelisationswochen (heute vielfach „Volksmission“ benannt); vor allem bedarf es einer Nachpflege der Erweckten. — Da die Organe der Einzelgemeinde nicht selbst alle apologetische und evangelisatorische Arbeit treiben können (Mangel an Zeit und an Fähigkeit), sind wandernde Apologeten und Evangelisatoren, deren für diesen Beruf vorhandene Charismen (§ 17) besonders zu schulen sind (Evangelistenschulen, apologetische Seminare), nach Bedarf von den Gemeinden zu rufen.

[5. Sammlung und Anordnung des Redestoffes.

Literatur: Ziegler, *Principium dividendi* (1851); Steinmeyer, *Topik im Dienste der Predigt* (1874); Kohlrausch, *Vademecum homileticum* (1895); Zippel, *Kunsthomilie* (1906); Clemen, *Predigt u. bibl. Text* (1906); Wurster, *Text u. Predigt* (1921).

§ 111. Der biblische Text der religiösen Rede. Die von der altkirchlichen Anknüpfung der Predigt an eine oder mehrere liturgische Tageslektionen zu unterscheidende Verwendung eines an die Spitze der Predigt zu stellenden biblischen „Textes“ ist seit der solche Texte fordernden Scholastik (§ 97) für die Gemeindepredigt allgemein, für die Kasualrede meist (dafür Palmer, Krauß, Uhlhorn, Niebergall) üblich, wenn auch mehrere Homiletiker (Cl. Harms, M. Baumgarten, Hanne) Textzwang ablehnten, da es nicht für alles einen Text gebe. Man kann zwar nicht die absolute (Steinmeyer), wohl aber die praktische (Achelis: relative) Unentbehrlichkeit des Textes behaupten. Denn wenn auch der biblische Gehalt der Predigt nicht am Bibeltext hängt und die Textwahrheit nicht von vornherein formale auctoritas für die heutigen Zuhörer sein kann (gegen Steinmeyer), sondern als gültig erst durch die Predigt erwiesen werden muß (Clemen), so bildet doch der Text, auch sofern er die Christlichkeit der Textpredigt erweist, eine objektive Ergänzung der Subjektivität des Predigers (Schleiermacher), behütet vor Abwegen peripherischer Art (Schian) und vor ausgefahrenen Gleisen (O. Baumgarten) und fördert zugleich die Einführung der Gemeinde in die Bibel (Hering). Im Gegensatz zum Gebrauch des Textes als bloßen Mottos ist Textgemäßheit und im allgemeinen Texterschöpfung anzustreben, obwohl die Predigt nicht in Textauslegung aufgehen kann (gegen Steinmeyer). Der Textgemäßheit dient eine sorgsame praktische Textauslegung des meditierenden Predigers (§ 15), welche mit Rücksicht auf den Einzeltext noch zu fragen hat, unter welchen Leitgedanken die Teilgedanken treten, und wie sie ihn entfalten. Erst in der einheitlichen Texterfassung wurzelt die Textgemäßheit, nicht in einer dem Texte zuwiderlaufenden Kombination einzelner Textgedanken, die auch nicht mit der zeitgeschichtlich bedingten Einstellung des Textes begründet werden kann. Solche Textgemäßheit gibt der Predigt konkrete Spezialisierung und bewahrt vor blassen Allgemeingedanken. — Gegen den herkömmlichen, aber tatsächlich meist nicht mehr beachteten Perikopenzwang der Predigt sprechen die in der Liturgik geäußerten Erwägungen (§ 82), gegen eine ganz freie Textwahl die Gefahr einer oft einseitigen Auswahl nach der subjektiven Willkür des Predigers (vgl. Luther). Ratsam ist daher freie Bindung an vorhandene, auch neuere Perikopenreihen, mit Möglichkeit des Ersatzes durch freie Texte. Das AT. ist heranzuziehen, muß aber hinter dem NT. zurücktreten.

§ 112. Der Einheitsgedanke. Die Wirkungskraft jeder Rede wird erhöht durch ihre Einheitlichkeit, gehemmt, wenn mehrere selbständige Gedankengruppen (Wahrheiten, Quietive, Motive) in scheinbarer Einheit nur lose zusammengefügt werden (z. B. verschiedene Tugenden des Christen, verschiedene Seiten an Jesu Herrlichkeit, verschiedene Wirkungen eines Tatbestandes), weil da die Teile ihre Eindrücklichkeit gegenseitig aufheben. Darum muß die Predigt einen Einheitsgedanken haben, den sie nach verschiedenen Seiten und in verschiedenen Gedankengängen behauptet. Nur dann aber gälte der Satz, jeder Text erlaube nur eine einzige Predigteinheit (Steinmeyer), wenn die Predigt lediglich Textentfaltung wäre und sich daher Texteinheit und Predigteinheit jedesmal deckten, während sie als Evangeliumszeugnis an die Gegenwartsgemeinde (§§ 104f.) aktuelles und kasuelles Gepräge nicht nur in den Einzelausführungen, sondern auch in Aufbau und Zielsetzung tragen wird. Andererseits darf die Predigteinheit, wenn anders der Gebrauch eines Textes wirklich Sinn haben soll und nicht nur als lästige Vorschrift empfunden wird, nichts Willkürliches und Zufälliges neben der Texteinheit sein (vgl. Clemen), sei es, daß die Predigt ausschließlich einen nebensächlichen Zug im Texte behandelte (so Niebergall), oder daß sie den Text und seine Einheit umdeutete (so Palmer). Vielmehr ergibt sich die Predigteinheit, indem der Einheitsgedanke des Textes in lebendige Beziehung tritt zu Gegenwart und Gemeinde und von hier aus ein sachlich gewichtiger, fürs Gemüt wertvoller und für den Willen anregender Einheitsgedanke für die Predigt gewonnen wird. Homilieartige Textbehandlung hat daher, abgesehen von der Bibelstunde mit ihrem besonderen Zweck des Textverständnisses, nur soweit in der Predigt Platz, als sie sich zur Entwicklung eines Einheitsgedankens eignet.

§ 113. Die Ordnung des Gedankenstoffs. Ist der dem Texte wie der Predigtsituation angemessene Einheitsgedanke der Predigt gefunden, so bildet er das Ziel, auf welches die Teilgedanken der Predigt einheitlich, vollständig und zielstrebig hinführen müssen. Einheitlich: darum sind alle fremdartigen Gedanken auszuschließen, auch wenn sie durch die Betrachtung der Textgrundlagen nahegelegt werden. Vollständig: darum sind alle für die Durchführung des Einheitsgedankens wertvollen Einzelgedanken aufzunehmen, auch wenn ihnen als einzelnen die spezielle Textgrundlage fehlt; denn die Textmäßigkeit des Einheitsgedankens schließt die Textgemäßheit der für ihn kon-

stitutiven Teilgedanken ein. Zielstrebig: darum ist, um dem Predigtziele schrittweise näher zu führen, die rechte Ordnung der Teilgedanken nötig. Von diesen Grundsätzen aus ergibt sich die Würdigung des textanalytischen, sachanalytischen und begriffsanalytischen Verfahrens in der Ordnung des Gedankenstoffs; gewöhnlich werden die beiden letzten Verfahren als synthetisch bezeichnet und von dem ersten Verfahren als dem analytischen unterschieden (§ 99). Das textanalytische Verfahren, bei welchem einfach die Textabschnitte in ihrer eigentlichen Reihenfolge als Gedankenabschnitte der Predigt beibehalten werden, bringt, da die Texte oft nicht von Vers zu Vers einen logischen Gedankenfortschritt darstellen (Psalmen, Erzählungen), die Gefahr, den Stoff sowohl falsch abzugrenzen als falsch zu ordnen. Das sachanalytische Verfahren, welches den gegebenen sachlichen Textgehalt in seine sachlichen Teile zerlegt, ihn gleichsam in parallele Gedankenstoffe gabelt, bringt die Gefahr, durch solche Gedankengabelung bei jedem neuen Gedankenansatz den zielstrebigsten Gedankenfortschritt zu stören und ist daher dann am zweckmäßigsten, wenn diese Gabelung doch zugleich einen inneren Gedankenfortschritt bedeutet. Das begriffsanalytische Verfahren, welches nach logischen Gesichtspunkten und besonders nach den Kategorien der Topik (τόποι = logische Kategorien für Gliederung nach logischen Beziehungen der Teile) ordnet (z. B.: Zweck, Mittel; Ursache, Wirkung; Anfang, Vollendung; Wesen, Wert; Pflicht, Kraft; Gabe, Aufgabe; innerlich, äußerlich; notwendig, durchführbar; möglich, wirklich; Tatsache, Deutung; negativ, positiv; Auslegung, Anwendung; — das Schema: quis, quid, ubi usw.), verbürgt die vollständige und zielbewußte Durchführung des Einheitsgedankens und unterläge dem Einwande, daß eine synthetisch-logische Stoffordnung eine ursprüngliche und frische Auffassung verbiete (Hering, Kohlrausch, Uckeley), nur dann, wenn sich auch die Ausführung der Predigt und die Proposition (§§ 114, 116) auf diese Gedankenlogik beschränkte ohne Zuhilfenahme der Anschauung. — Die Einleitung will, ausgehend von dem, woran die Hörerschaft Interesse hat, zum Interesse an dem Predigtstoffe führen, während der Schluß, falls er gesondert auftritt, ohne wesentlich neuen Stoff nur den Predigtgedanken kraftvoll ausklingen lassen soll.

§ 114. Die Veranschaulichung des Gedankenstoffes. Da nur wenige Gemeindeglieder für abstrakte Dialektik empfänglich sind, müssen die Gedanken mit Anschauung umkleidet werden (§ 104). Hierzu sind nicht nur alle konkreten Züge des Textes möglichst auszu-

nutzen, sondern auch Bilder aus der natürlichen Welt (nach Art der Gleichnisreden Jesu) und Beispiele aus Geschichte und Gegenwart, womit der tatsächliche dialektische Gedankenfortschritt sich für den schlichten Hörer hinter dem Fortschritt der Anschauungen verbirgt, während ihn der denkfähige Hörer mit Befriedigung hinter diesem wahrnimmt. Gern wird schon die Einleitung von Anschauungen ausgehen (Anschauliches aus Text und Kontext, Beispiele aus Vergangenheit und Gegenwart, anschauliche Schilderungen). Bei planmäßiger Verwertung der anschaulichen Elemente des Textes kann ein begriffsanalytisch geordneter Predigtstoff zugleich textanalytisch und sachanalytisch geordnet erscheinen. Hier hat die Textallegorie ihr gutes Recht, d. h. die Einkleidung eines bei der Ordnung des Gedankenstoffes gewählten Gedankens durch einen allegorisch gedeuteten Zug der Textgeschichte (z. B. in der Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande Jerusalem als Metapher für empirische Christenheit, die beiden Sendboten des gefangenen Täufers zu Jesus als Bild für die Boten unserer wahrheitsuchenden Seele zu Gott, Gebet und Schriftforschung). Vermöge solcher Allegorien werden die Gedanken von den Hörern besser aufgefaßt und behalten. Von hieraus versteht sich das Recht der Emblematis in der alten Volkspredigt vor und nach Luther (§§ 97 f.); nur daß die Emblematis nicht zu alberner Tändelei entarte.

6. Ausarbeitung und Vortrag der religiösen Rede.

Literatur: Spurgeon, Kunst der Illustration (1895), Federn für Pfeile (1902); Schneider, Homiletische Illustrationen (1906). — Schuster, Der gute Vortrag (1881), Vorbereitung und Vortrag der Predigt (1897); Al-jihn, Der mündliche Vortrag (1898); Hahn, Kunst des kehl. Vortrages (1901).

§ 115. Formulierung von Thema und Teilen. Das über die Gedankeneinheit und die Ordnung des Gedankenstoffes Gesagte (§ 112 f.) faßte noch nicht die Formulierung und Ankündigung (Proposition) von Thema und Teilen ins Auge. Viele Neuere lehnen Ankündigung der Teile ab, um die Spannung der Hörer nicht aufzuheben (Benz, Äschbacher, Dörries, Geyer, Rittelmeyer), manche auch die Formulierung des Themas, da diese die Stimmung der Hörer störe (Clemen). Indes ist — ganz abgesehen von dem Meditationswert einer klaren Themaformulierung für den Prediger (Steinmeyer) — die Proposition des Themas für die Hörer erwünscht, weil diesen nicht von vornherein der Gegenstand der Predigt angekündigt ist; bei außerkultischen profanen und religiösen Reden wird das Thema im Voraus

angekündigt. Zweifelhafter ist die Notwendigkeit der Teilformulierungen; doch spricht für sie das Bedürfnis schlichter Hörer nach Hilfen für Auffassen und Behalten der Predigt. Hiernach wird die Proposition auf unmittelbare Apperzeption berechnet sein müssen und daher zweckmäßig die rein gedanklichen Gesichtspunkte der Gliederung nicht einfach wiedergeben, sondern an der anschaulichen Einkleidung der Predigt teilnehmen, so daß bei einer Predigt, die beim Meditieren begriffsanalytisch gegliedert ist, doch eine Proposition gewählt werden kann, welche formell text- oder sachanalytisch verfährt, also etwas Homilisartiges an sich hat, aber dahinter straffe Gedankenlogik verbirgt. Gerade auf diese Weise wird der logischen Gedankenauffassung durch die Proposition nicht zu viel vorweggenommen. Ferner kann unter dem Apperzeptionsgesichtspunkte das Thema, das keinesfalls pedantisch umständlich gegeben werden sollte (Aufklärungsprediger), statt eines zu beweisenden Satzes (Urteil oder Aufforderung) oder einer zu erörternden Problemfrage in einem bloß überschriftartigen Stichwort (z. B. Geduld in unschuldigen Leiden) bestehen, vorausgesetzt natürlich, daß sich der Prediger selbst über die genauere Bestimmung des Einheitsgedankens klar ist. Ja gegenüber den logischen Hauptabteilungen der Predigt kann die Zahl der in der Proposition anzugebenden „Teile“ durch Zusammenlegung zweier Hauptabteilungen in einen „Teil“ oder durch Zerlegung einer Hauptabteilung in mehrere „Teile“ geändert werden, falls das bei sach- oder textanalytischer Proposition nahe liegt. Für die Form der Proposition empfiehlt sich ein knapper, in den „Teilen“ gleichartig gebildeter Wortlaut, wenn auch Reim (Gerok) oder absichtlicher Gleichklang (Kögel) zu gekünstelt sind.

§ 116. Ausgestaltung der Rede. Zursachlichen Ausgestaltung gehört, daß der Prediger sein Thema, d. h. den Einheitsgedanken, und die Teilgedanken beweist (§ 113) und anschaulich ausgestaltet (§ 114). Beweismittel sind unbestreitbare Tatsachen, Erfahrungen des Predigers (persönliches Zeugnis) oder der Hörer (Zurückführung auf eigene Erfahrung), anerkannte Wahrheiten, die Stimme der Bibel und die Zeugnisse geistiger Führer (Denker und Dichter), die nicht alle gleiche Beweiskraft haben, aber den zu erweisenden Gedanken irgendwie stützen. Veranschaulichungsmittel sind Vergleiche und Beispiele, durch welche auch fernerliegende Gedanken näher gebracht werden. — Zur formellen Ausgestaltung gehört, daß die Predigt feierlich, natürlich, einfach, kraft-

voll, mannigfaltig, lebendig und wohlklingend wird. Die durch die Würde des Gegenstandes gebotene Feierlichkeit schließt Formlosigkeit und Platttheit aus. Die der Echtheit des Empfindens entsprechende Natürlichkeit verbietet Affektiertheit, gespreizte Versteiegenheit, hohles Pathos. Die für die unmittelbare Aneignung durch die Hörer wichtige Einfachheit verträgt nicht Künstelei und Fremdwörterei. Der Kraft der Rede dienen treffende Kürze und Knappheit (nicht Wortschwall und kraftloses Herumreden), die aber nie undeutlich oder schwer verständlich werden dürfen. Die für die Erzeugung der Aufmerksamkeit wichtige Mannigfaltigkeit wird befördert durch sachgemäßen Wechsel zwischen *genus subtile*, *medium* (Predigteingang) und *grande* (Predigtschluß) der Rede (vgl. Niebergall), die Lebendigkeit durch rhetorische Tropen und Figuren wie Personifikation, Antithese, Zugeständnis, Dialog, Interruption und bedingterweise Ironie. Das normale „ihr“ der Anrede gehe gelegentlich über in das spezialisierende „du“ oder (besonders da, wo der Schein der Überhebung des Predigers vermieden werden soll) in ein „wir“; zu meiden ist die 3. Person (z. B. „der Mensch weiß, muß, wird, soll“). — Die Erwägung, daß die Natürlichkeit der Rede bedingt werde durch Improvisation der Form im Augenblick des Vortrags auf Grund vorangegangener Meditation der Gedanken (*Bonus*), würde praktisch zu Formlosigkeiten und Eintönigkeiten führen; deshalb ist auf sorgsamste Meditation auch des Ausdrucks und wenigstens in den ersten Jahren der Predigtstätigkeit auf stete wörtliche Niederschrift Bedacht zu nehmen.

§ 117. Vortrag der Rede. Vorbedingung des eindrucksvollen Vortrags ist Unabhängigkeit vom Konzept auf Grund sicherer *Memorie*, die nicht mechanisch, sondern sinnvoll-assoziativ zu erfolgen hat, damit im Falle augenblicklichen Versagens des Gedächtnisses aus dem Zusammenhange die Form neu gebildet werden kann. Ein auf wenige Seiten zusammengedrängtes Manuskript ist wichtig für die visionelle *Memorie*. Der Anfänger mache sich gleich bei seinen ersten Versuchen vom Konzept frei, weil sonst böse Abhängigkeit einreißt. — Im Vortrage meide man Schauspielerei, Kanzelton, Herleiern, falsche Betonungen und Silbenverschlucken und erstrebe sinngemäße, feierliche, natürliche Ausdrucksfähigkeit, für die eine Beschäftigung mit der Vortragstechnik von Wert ist. Der Gebrauch von Gesten ist maßvoll zu beschränken, der Körper ruhig zu halten, damit Gesten und Körperhaltung den Vortrag unterstützen und nicht stören.

VI. Seelsorge.

(Poimenik.)

1. Einleitung.

Literatur: Pastoraltheologien von Palmer (1860), Kübel (1872), Riggensbach (1898). Schweizer, Pastoraltheorie (1875); Köstlin, Seelsorge (1895); Schoell, Ev. Gem.-pflege (1911); Krieg (kath.), Spez. Seelenführung (1919).

§ 118. Notwendigkeit der Seelsorge. Obwohl wir Protestanten eine „Seelenleitung“ im katholischen Sinne mit Hinweis auf Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit des einzelnen ablehnen, machen doch die mannigfachen Einwirkungen von Naturanlage und Erleben (§ 7) auf die religiöse Entwicklung des einzelnen und das vielfach Schädliche dieser Einflüsse neben Kultus und Wortverkündigung in der Frömmigkeitspflege an Erwachsenen eine den schädlichen Einflüssen entgegenwirkende spezielle Seelenpflege oder Seelsorge nötig, d. h. eine den besonderen Bedürfnissen und Schwierigkeiten des einzelnen angepaßte, auf Bildung einer christlichen Persönlichkeit zielende planvolle Einwirkung. Trotz der Übergänge, welche von der Wortverkündigung her in Kausalreden und außerkultischen Reden (§§ 108, 109) vorliegen, stellt die Seelsorge nicht ein Gemenge verschiedener Aufgaben, sondern eine von den übrigen Zweigen der Frömmigkeitspflege grundsätzlich unterscheidbare einheitliche Aufgabe dar, die betätigt werden kann sowohl im persönlichen Einzelverkehr wie im gesellschaftlichen Handeln der Gemeinschaft, sofern bei letzterem der Gesichtspunkt besonderer Einwirkung auf den einzelnen nicht außer acht bleibt. Ohne spezielle Seelsorge würde die christliche Gemeinde ihre Mitglieder vernachlässigen; Seelsorge ist nicht nur Sache des Pastors, so gewiß er führend und hervorragend darin tätig sein muß, sondern der zu diesem Zweck als Arbeitsgemeinschaft (§ 37) organisierten Gemeinde und ihrer im persönlichen Christentum stehenden Glieder.

§ 119. Die Theorie der Seelsorge. Unter der Voraussetzung, daß Seelsorge etwas spezifisch Pastorales sei, bürgerte sich zur Darstellung der besonderen Seelsorgeraufgaben des Pfarramts im 19. Jahrh. im Anschluß an das lateinische *cura pastoralis* (Gregor I) der im 18. Jahrh. zur Beschreibung des gesamten pastoralen Amtswirkens gebrauchte Titel Pastoraltheologie ein (Palmer, Kübel, Riggensbach);

andere zogen Pastoraltheorie vor (Schweizer, Krauß). Aber diese Titel verkoppeln in verhängnisvoll nachwirkender Weise Disparates (Pfarramtslehre und Seelsorgetheorie) und sind außerdem (Laienseelsorge!) zu eng. Im Gegensatz dazu betonen die Titel Gemeindepflege (Holmström, Schoell, Schian) oder Gemeindearbeit (Niebergall) die organisierte Seelsorgearbeit der ganzen Gemeinde, werden aber der persönlich-individuellen Art vieler Seelsorge nicht ganz gerecht und verleiten zur Einbeziehung von Stoffen der Kirchenorganisation. Der als Verdeutschung von *cura animarum* neben Seelenkur (Olearius 1718) und Seelenpflege (Nitzsch) herrschend gewordene Ausdruck Seelsorge (Sorge nicht = Ängstlichkeit, sondern = Fürsorge) trifft noch am besten die Sache und ist daher besser im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht auf alle (Zimmer) oder die nicht liturgisch gebundene (Köstlin) Frömmigkeitspflege (= generelle Seelsorge) auszudehnen. Als fremdsprachiger Terminus ist *Poimenik* (v. Zezschwitz, Oosterzee) brauchbar (*ποιμήν* nicht nur der Pastor). In unserer Disziplin sind weniger die Fragen nach den Arbeitsorganen, Amtsträgern und Laien (s. Grundlegung § 19) zu behandeln als vielmehr die sich aus der Mannigfaltigkeit der Objekte und der Arbeitsformen ergebenden Probleme; voranzuschicken ist ein geschichtlicher Überblick.

2. Geschichte der Seelsorge.

Literatur: Hardeland, Gesch. der spez. Seelsorge (1898). Steitz, Privatbeichte u. Privatabsolution in der luth. Kirche (1854); Uhlhorn, Gesch. der chr. Liebestätigkeit (1882ff.); Fleisch, Mod. Gemeinschaftsbewegung in Deutschl. (1903); Schian, Die mod. Gemeinsch.-bew. (1909); Gennrich, Chr. Liebestät. der neueren Zeit (1910); Hennig, Quellenbuch z. Gesch. der Inn. Mission (1912); Handbuch der Inn. Mission (1922).

§ 120. Im Katholizismus. Aus dem urchristlichen Bewußtsein um die mit sittlicher Selbstverantwortlichkeit verbundene gegenseitige Verantwortlichkeit der Gemeindeglieder (1. Kor. 12, 25; Röm. 14, 19; Gal. 6, 1; 1. Thess. 5, 11) erwachsen früh Seelsorgeämter (Act. 20, 28) und später die von ernsten Klerikern als Gewissenslast empfundene spezifisch priesterliche Seelenleitung, die infolge ihrer Verbindung mit dem Pönitentialwesen zur Seelenbeherrschung der Sünder wird und bei Gregor I. theoretische Ausbildung erfährt als seelenärztliche Behandlung kranker Seelen durch den (gesunden) Priester. In der Beichtstuhlkasuistik des MA. entwickelte sich diese

Seelsorge zu einem mechanischen und unpersönlichen Mittel der Kirchenzucht (*disciplina ecclesiastica*) des *rector animae*, um den Laien zum Kirchengehorsam zu führen. So verkörperte und sicherte die Beichtseelsorge die Richterstellung der Kleriker und drängte die Laienseelsorge ziemlich zurück. Als die Reformation diese Richterstellung des Klerus auch in katholischen Kreisen zu erschüttern drohte, stützte man diese Autorität theils durch persönlichere Ausgestaltung des seelsorgerlichen Verhältnisses außerhalb des Beichtstuhls (neben dem priesterlich-jesuitischen Beichtvater der oft nichtpriesterliche, meist als Werkzeug eines Ordens wirkende Seelenleiter = *directeur des âmes*), theils durch neuartige Verbindung von Seelsorge und *Charitas* (Vinzenz von Paul, † 1660) mit Propagandazielen (*Charitas* ein Mittel der zur kirchlichen Unterwürfigkeit erziehenden Seelsorge).

§ 121. Im vorprietistischen Protestantismus. Nur die reformierte Kirche erzeugte früh zusammenhängende Theorien der Seelsorge. Die einschlägigen lutherischen Schriften (Sarcerius 1558, Hemming 1566, Andrea 1619, Quenstedt 1678) treiben weniger die Seelsorge als den rechten Pfarrdienst. Luther selbst hat der Praxis kräftige Anregungen gegeben. Wurden auch seine Ideale (Seelsorgergemeinden ernster und mündiger Christen) wenig verwirklicht, so ersetzte er doch die Zwangsautorität des Seelsorgers durch persönliche Wirkung aufs Gewissen mit Hilfe des sittlich überzeugenden Wortes Gottes und gestaltete die beibehaltene Privatbeichte aus priesterlicher Ohrenbeichte zur Verkündigung des Evangeliums und seiner Absolution. Doch half er zum obrigkeitlichen Kirchenzuchtsverfahren gegen grobe Sünder und bahnte so die nachreformatorische Verkoppelung pastoraler Seelsorge und polizeilicher Kirchenzucht an (die 3 Stufen: *admonitio*, *excommunicatio minor* = Sakramentsversagung und *exc. maior* = Ausschluß aus der Gemeinde). Die Privatbeichte blieb im Luthertum wichtiges Erziehungsmittel der Seelsorge. — Die reformatorische Theorie der Seelsorge ist angebahnt von Butzer, ausgebaut von Calvin und Laski. Calvin gestaltet die Seelsorge, um durch Anleitung zur Befolgung der Gemeindeordnung die Heiligkeit der Gemeinde herbeizuführen, als obrigkeitlich bevollmächtigten Wächterdienst kirchlicher Seelsorgeämter (Presbyterien) mit regelmäßig kontrollierenden Hausbesuchen (*visitationes domesticae*). In staatsfreien Kirchen (§ 26) ersetzte Laski die obrigkeitliche Autorität durch die der Gemeinden. Beide halten Seelsorge und Kirchenzucht eng verbunden. Das eigent-

liche Luthertum kannte von Hause aus nicht kontrollierende, sondern nur tröstende Hausbesuche (Kranke, Ersatz des kirchlichen Kultus) und führte kontrollierende Besuche nur zögernd und teilweise (Brieg, Lüneburg) im 30jährigen Kriege ein, als auch die Jesuiten sie übernommen hatten, während der Versuch Ernsts des Frommen v. Gotha, nach reformierten Vorbildern zur aedificatio mutua Gemeindeinspektoren für seelsorgerlichen Wächterdienst zu bestellen (1644), auf dem Papier blieb. Für die Seelsorgenot entstehender Massengemeinden hatten nur wenige Lutheraner Verständnis (Großgebauer in Rostock, Winkler in Hamburg 1688).

§ 122. Im nachpietistischen Protestantismus. Erst der Pietismus, welcher nicht kirchliche Sitte, sondern persönliche Wiedergeburt anstrebte, löste die Seelsorge von der Kirchenzucht und knüpfte sie an die Gemeinschaftspflege (*collegia pietatis*, Konventikel). Spener wünschte statt Privatbeichte und Kirchenzucht der Obrigkeit kontrollierende Hausbesuche und Konventikel, um immer mehr Glieder der Gemeinde wirklich christlich zu machen. Die Aufklärung läßt mit der Kirchenzucht die Konventikel fallen und versteht die Seelsorge, die dem Pastor überlassen bleibt, als Freundesdienst zu humaner Volkserziehung, wobei manche auf die von Spalding noch verfochtene Sittenaufsicht verzichteten und alle wirkliche Seelsorge (z. B. an Sterbebetten) auflösten, fast alle aber ein bevormundendes Aufdrängen der Seelsorge ablehnten. Das 19. Jahrh. führte teilweise zu altlutherischen (Ablehnung spontaner Hausbesuche: Cl. Harms, Löhe) oder pietistischen (Konventikelseelsorge) Bahnen. Schleiermacher beschränkte die Seelsorge auf die der Gleichheit mit der Gemeinde verlustig Gegangenen, also Zurückgebliebenen, mit dem Ziel der Rückführung zum Normalstande der Gemeinde und ließ spontane Seelsorge nur bei öffentlichen Ärgernissen zu. Wichern kombinierte Schleiermacher und den Pietismus, indem er die Innere Mission begründete als Arbeit des heilerfüllten Volks am heillosen Volk, also als Gemeinschaftsdienst (Pietismus) an Zurückgebliebenen (Schleiermacher). Nitzsch führte im Anschluß an ihn die Innere Mission in die Lehre von der Seelsorge ein, die er erstmalig streng systematisierte (diagnostische und therapeutische, fundamentierende und konservierende, parakletische, didaktische, protreptische und prophylaktische Seelsorge: Orthotomie). Von Späteren zeigt Steinmeyer (Betonung der Privatbeichte) altlutherische, Schweizer (kontrollierende oder aufsehende

Seelsorge) altreformierte Einflüsse. Nachdrücklich betonte die Gemeinschaftsbewegung die seelsorgerliche Bedeutung der Gemeinschaftspflege, wenn auch häufig mit unevangelischen (methodistischen, dualistisch-darbyistischen und perfektionistischen) Beimischungen. Die Einordnung der Seelsorge in die Gemeindefarbeit vollzogen Holmström, Sulze, Köstlin, Niebergall, Schian. In verschiedener Weise wurden psychiatrische Einsichten für die psychologische Seelsorge verwendet von Römer und Pfister (s. Lit. vor §§ 4. 123).

3. Orthotomie der Seelsorge nach ihren Objekten.

Literatur: Kündig, Erfahrungen am Kranken- u. Sterbebette (1856); Römer, Psychiatrie u. Seelsorge (1899); Büttner, Pastorale Seelenstudien (1905); Baumgarten, Beiträge zur psychol. Seelsorge (Monatschr. f. d. kchl. Prax. 1906); Hesselbacher, Seels. auf dem Dorfe (1907); Bechtolsheimer, Seels. in d. Industriegem. (1907); v. Rohden, Probleme der Gefangenen-seels. n. Entlassenenfürsorge (1908); Münchmeyer, Hdb. der deutschen ev. Seemannsmiss. (1912); Seeberg, Geburtenrückgang (1913); Hollstein, Krankenseelsorge (1914); Diettrich, Seelsorg. Ratschläge z. Heilung seelisch bedingter Nervosität (1921).

§ 123. Die Mannigfaltigkeit der Objekte. Bei der zart persönlichen Art aller Seelsorge läßt sich die Mannigfaltigkeit ihrer Aufgaben nicht rein kasuistisch (römische Beichtkasuistik) bewältigen, sondern nur im Blick auf die Mannigfaltigkeit der Objekte nach christlicher Reife, Umwelt, Stand und Naturanlage. Die Seelsorge umfaßt alle Stufen christlicher Reife, nicht nur die Zurückgebliebenen (Schleiermacher); denn abgesehen davon, daß die Norm, an der man ein Zurückbleiben messen kann, immer schwankend bleibt, sind auch die Geförderten als ringende und werdende Christen auf den Segen christlichen Austausches, also auf Seelsorge, angewiesen. Neben fundamentierender (rettender, gewinnender) und konservierender (bewahrender, prophylaktischer) Seelsorge (Nitzsch) steht daher vertiefende (stärkende) Seelsorge. Die von Krauß (auf Grund seiner Scheidung der pastoralen Seelsorge von der Inneren Mission) fälschlich abgelehnte fundamentierende Seelsorge führt zum Normalstande der Gemeinde, die konservierende erhält auf ihm, die vertiefende bildet einen geförderten Gemeindekern. Da die Umwelt je nach ihrer wirtschaftlichen, geistigen und religiösen Struktur eigentümliche Förderungen und Hemmungen der Frömmigkeit bringt, hat die Seelsorge z. B. in Industriegebieten anders anzuknüpfen als in Dorfgemeinden

(Hesselbacher, Bechtolsheimer), in unkirchlicher Gegend anders als in kirchlicher. Ein wichtiges Stück Umwelt sind die Standesanschauungen, auf welche sich die Seelsorge einzustellen hat, ohne vor ihnen halt zu machen. Anzustreben ist die Ausgleichung der die sittlich-religiöse Entwicklung hemmenden Einseitigkeiten der Standesanschauungen, sowohl in breiteren Volksschichten (Bauern, Handwerker, Industriearbeiter) als in der Aristokratie (der Geburt, der Bildung, des Geldes). Die Meinung, die Einseitigkeit der Bauernart müsse von der Seelsorge unangetastet bleiben, um das Bauerntum, diesen Jungborn aller Volksentwicklung, nicht zu zersetzen (l'Houet), übertreibt berechnete Forderungen der Heimatpflege. Besondere Probleme bieten Industriearbeiter, Bildungs-, und Geldaristokratie. Der organisierte Zusammenschluß weiterer Arbeiterkreise in bewußtem Gegensatz zur Kirche und oft zum Christentum stellt der Seelsorge die Frage, ob sie innerhalb dieser Organisationen erfolgreich christlich wirken kann (Naumann, Liebster) oder evangelische Arbeiterkreise in gesonderten Organisationen christlich beeinflussen soll (Weber). Ist das erstere theoretisch idealer, so das zweite empirisch gewiesener. Weil die Bildungsaristokratie infolge der heutigen Spannung zwischen Christentum und Kultur vielfach entchristlicht ist, hat die Seelsorge an ihr sowohl das Recht der Kultur als deren Grenzen gegenüber der Religion klar zu halten. Der Geldaristokratie ist durch Aufzeigen des Ungenügens alles diesseitigen Glückstrebens (Mammonismus, Schwelgerei, Ästhetizismus) der Weg zur Religion zu bahnen. Endlich hat alle christliche Persönlichkeitsbildung auf die individuellen Naturanlagen unter Berücksichtigung der typischen Grundformen (§ 7) zu achten, nicht so, als bliebe jeder im Zwange seines Naturells stecken, sondern so, daß durch die Gotteswirkungen die Naturanlage geheiligt wird, indem die Religion als wichtiges Ferment hinzutritt. Die psychologische Typenlehre bestimmt daher nicht nur die seelsorgerliche Diagnose, sondern auch die Wahl der Einwirkungsweisen, da niemand sein Naturell verleugnen kann, aber auch jeder den Kampf gegen die Einseitigkeiten seines Naturells führen muß.

§ 124. Die Erreichung schwer erreichbarer Gruppen. Gefangene, Wandernde, Saisonarbeiter, Seeleute, Flußschiffer, Kellner sind der Seelsorge schwer erreichbar, weil Aufenthalt oder Beruf die normalen Anknüpfungen hindert. Darum sind ihnen teils besondere Seelsorger zu bestellen, teils durch soziale Maßnahmen Gelegenheiten

der Seelsorge zu schaffen. Gefängnisgeistliche, wie sie um 1850 auch an großen Gefängnissen noch fehlten, sollten an kleineren Strafanstalten nebenamtlich, an größeren hauptamtlich beschäftigt werden und durch Bau von Einzelzellen nicht nur allgemeine Erziehungsziele, sondern auch Seelsorgezwecke verfolgt werden (Fliedner, Wichern, rhein.-westf. Gefängn.-Gesellsch.). Wandernden sind nicht nur seelsorgerlich geleitete Arbeiterkolonien (v. Bodelschwingh 1882), sondern auch christliche Wanderheime (Herberge zur Heimat 1854, Deutscher Herbergsverband 1886) einzurichten. Saisonarbeiter in fremdsprachigen (Hollandsgänger) oder konfessionsfremden Gebieten oder bei großen Ansammlungen (Kanal- und Erdarbeiter) sind durch Reiseprediger zu betreuen. Seinen Seeleuten ist Deutschland später als andere Länder (England, Norwegen) durch besondere Einrichtungen (Seemanns-Pastoren, -Missionare, -Heime) im Auslande (Cardiff 1887, New York 1907) und Inlande (Hamburg 1891, Unterweser 1896, Stettin 1904) nachgegangen (Deutsch.-luth. Seemannsfürsorge-Verband 1886, Komitee f. deutsche ev. Seem.-Miss. 1895). Erst jünger sind verwandte Maßnahmen für Flußschiffer (Berlin und Magdeburg 1904). Seit 1898 wurde (Anregung von Pfr. Schmidt-Cannes) die Kellnermission durch Kellnerheime und Nachgottesdienste ausgebaut.

§ 125. Die Seelsorge an Sündigenden. Besondere kasuelle Anlässe der Seelsorge liegen in Sünden, Leiden und Irrtümern der einzelnen. Danach gliedert die „Orthotomie“ (Hemming, Nitzsch) die besonderen Aufgaben der Seelsorge. Beim sündigenden Menschen hat die Seelsorge dreierlei Zwecke: Weckung und Stärkung 1. des für christliche Persönlichkeitsbildung unentbehrlichen Sündenbewußtseins durch Bekämpfung aller oft fein verhüllter Selbstgerechtigkeit (Lüge des Bewußtseins § 5), Ersetzung der Scham vor Menschen durch Beugung vor Gott und damit Überwindung aller Heuchelei frommen Scheins; 2. der Vergebungsgewißheit durch Tröstung der um sie sich mühenden Menschen (größere Zahl, als man obenhin meint; trotzdem die altlutherische Einstellung gerade auf diese Seelsorgeraufgabe einseitig); 3. der sittlichen Energie in Besserung des Verhaltens, aber auch (vgl. Niebergall) in sühnendem Wiedergutmachen im evangelischen Sinne. Bei den einzelnen Sündern handelt es sich z. T. um akute Sünde; dann sind sie anzuleiten zur Erkenntnis des Fehltritts als einer — ob auch von der Umwelt beeinflussten — inneren Entwicklung, zu aufrichtigem Geständnis der Tat (vor wem, ergeben die Umstände), zum

Zutrauen auf Gottes zurechthelfende Gnade und Meidung des zweiten Fehltritts („Segen der Sünde“). Verbrecher sind zur rechten Stellung zur Gesellschaft und ihren Ordnungen anzuleiten. Bei Lasterhaften, in denen die Sünde knechtende Gewohnheit geworden ist, prüfe der Seelsorger etwaiges Mitwirken unterbewußter Faktoren (verdrängte Affekte, vgl. Psychoanalyse); um die Schändlichkeit und den Fluch des Sündendienstes deutlich zu machen, bediene man sich einer von eudämonistischen (Unheil des Lasters) über ästhetische (Häßlichkeit des Lasters) zu ethischen Motiven aufsteigenden Pädagogik, die dann zu den religiösen Kraftquellen führen muß. Anknüpfungen an Scham und Zerknirschung sind wertvoll, aber angesichts der Willensschwäche der unter triebhaften Lastern Leidenden (Trinker, Lüstlinge) nicht zu überschätzen. Angefochtene sind nicht ohne weiteres zu trösten, sondern zu prüfen, ob ihren Seelenfrieden ein geheimes Festhalten sinnlicher oder geistiger Lieblingssünden verscheucht. Irdisch Gesinnte sind dann besonders schwer zu behandeln, wenn sie durch eine ihnen angepaßte Lebensphilosophie das Sehnen nach Höherem erstickt haben; es gilt, dies Sehnen langsam wieder zu wecken. Da Vorbeugen besser ist als Retten, sind die prophylaktischen Seelsorgeaufgaben nicht zu versäumen; hierher gehört ein Teil der Jugendpflege, aber auch die früher häufige Eidesverwarnung. Sinngemäß sind obige Gesichtspunkte anzuwenden auf Seelsorge an Untersuchungs- und Strafgefangene (Geständnis anbahnen, zu willigem Tragen der Strafe erziehen, Rückfälle verhüten) wie auf Eheirungen (leichtfertigen Scheidungen entgegenwirken) und Geburtenbeschränkungen (Unterstellung des Geschlechtslebens unter sittliche statt unter rationale Gesichtspunkte). Wer an Sündern Seelsorge treibt, komme nicht als erhabener Richter, sondern als ein den schwachen Bruder verstehender Mitstreiter gegen die Sünde.

§ 126. Die Seelsorge an Leidenden. Der Zweck ist doppelt: 1. (besonders bei langwierig Kranken und Gebrechlichen) Ersatz des Kultus durch Erbauung mit Schriftwort, Auslegung, Gebet, mit Abwechslung der Stoffe (Psalmen nicht zurückstellen!), gipfelnd in der Krankenkommunion (möglichst nicht Einzelkommunion); 2. Förderung der göttlichen Erziehungsabsicht: Bewährung des Gottesglaubens im Sinne von Röm. 8, 31 und damit gelassene Ergebung, die nicht Schwächlichkeit ist, sondern gesammelte Kraft. Auch wenn viele Leidende in Fatalismus, Eigenwille oder Gleichgültigkeit verharren oder zu-

nehmen, sind Leidenszeiten Zeiten angebotenen Segens. Der Seelsorger, der sich mit religiöser Erfahrung, Wahrhaftigkeit und Liebe ausrüsten muß, trägt die größte Verantwortung bei irdisch gesinnten Leidenden und darf doch nicht drängen. Mürrische sind leichter zu behandeln als Resignierte. Der Zuspruch an Angefochtene ist individuell sehr verschieden. Stille Dulder geben dem Seelsorger mehr, als sie von ihm empfangen. — Komplizierend wirkt die Verflechtung der Leiden mit Sünden oder psychopathischen Zuständen. So wenig Leiden an sich auf frühere Sünden schließen läßt, wird es doch oft dem Leidenden zur besonderen Bußpredigt, auch ohne Kausalzusammenhang mit bestimmten Sünden; dann hat die Seelsorge erwachende Gewissen nicht zu übertäuben, sondern ihnen zu helfen, mit ihrer Schuld vor Gott ins Reine zu kommen. Die Verflechtung mit psychopathischen Zuständen schwerer Form erleben meist nur Anstaltsseelsorger. Doch sollten alle Geistlichen Grundzüge der Psychopathologie kennen, z. B. die von den Psychanalytikern betonten Seelenstörungen durch Affektverdrängungen, sowie bei pathologischer Melancholie und Hysterie die beiden Stufen, die erste, in der der Wille noch angereizt werden kann, die zweite, in der jede Willensanspannung vergeblich bleibt. — Die Seelsorge am Sterbebette erstrebt nicht Euthanasie, sondern seligen Heimgang, der zwar nicht vom Wissen ums Sterbenmüssen, sondern vom gotterfüllten Leben abhängt; aber nie belüge der Seelsorger den Kranken, manchmal befreit gerade die Gewißheit des nahen Todes vom Druck früherer Ungewißheit. Als letzte Wegzehrung ist das AM. zwar nicht unentbehrlich (vgl. Luther 1539), aber eine tröstliche Stärkung. Der letzte Dienst besteht im Zuspruch bekannter Worte an Sterbende, nach dem Tode im Gebet mit den Hinterbliebenen.

§ 127. Die Seelsorge an Irrenden. Soweit es sich um religiöse Irrtümer (Unglauben, Zweifel) handelt, kann man mit Baumgarten zentrale und peripherische, praktisch und theoretisch, sozial und individuell bedingte, aus Indifferenz oder religiöser Einseitigkeit stammende Irrtümer unterscheiden und die größere seelsorgerische Schwierigkeit in der je ersteren Art erblicken. Denn alle peripherischen Irrtümer lassen sich, wenn die zentrale Wahrheit der Begnadigung des Sünders in Christus festgehalten wird, eher überwinden, da das Peripherische organisch mit dem Zentrum zusammenhängt. Da ferner das Christentum letztlich praktischer Art ist, ist der praktisch bedingte Zweifel, bei dem erst das Gewissen aufzuwecken ist, schwerer über-

windbar als der nur theoretisch bedingte, bei dem man von den praktischen Werten der Religion aus die logisch-theoretischen Erwägungen stützen kann. Bei praktisch bedingten Zweifeln führt die beste theoretische Logik nicht zum Ziele. Sozial (durch Zeitströmungen) bedingte Irrtümer (wie neue Moral, Materialismus) haften fester als individuell erzeugte. Religiöse Indifferenz aber bringt die stärkste Hinderung didaktischer Seelsorge. Denn so schwer auch die ergänzende Ausgleichung einseitig gespannter religiöser Interessen, z. B. beim einseitigen Orthodoxismus (Christentum als Summe von Lehren), Moralismus (Christentum als Moral), Puritanismus (Heiligung in äußeren Formen), Mystizismus (geschichtsloses Erleben des Unendlichen) und Kulturliberalismus (falsche Kompromisse), sein mag, nichts ist so schwer wie die Überwindung der Indifferenz. Da sie meist ein Erziehungsfehler ist (Verdrängung wertvollerer Interessen durch Vergnügen und Zerstreuungen), hat prophylaktische Seelsorge sich zu mühen, diesem Erziehungsfehler vorzubeugen. — Zu den Irrenden rechnen wir auch die mit ihrer Kirche Zerfallenen und zu Rom, den Sekten oder zur Kirchenlosigkeit Neigenden. Bei ihnen kommt meist die Seelsorge zu spät. Auf keinen Fall sind innerlich Entfremdete nur äußerlich, wohl gar mit äußerlichen Lockmitteln, zu halten. Hiernach ist die Kirchenaustrittsbewegung, sofern sie nicht in bloß äußerlicher Verärgerung wurzelt, zu behandeln. Vor allem aber ist vorbeugende Seelsorge nötig; ihr wichtigstes Arbeitsfeld sind vielfach die Mischehen.

4. Formen zur Durchführung der Seelsorge.

Literatur: Wichern, Inn. Mission (1849); Schäfer, Leitf. der Inn. Mission (1887); Beck, Rel. Volksliteratur (1891); Uhlhorn, Kehl. Armenpflege (1892); Wurster, Inn. Mission (1895); Altgelt, Hausbesuch (1897); Große, Kehl. Gemeinschaftspflege (1902); Römer, Kunst des Krankenbesuchs (1904); Hermann, Prostitution (1905); Göpel, Kehl. Vereinsarbeit (1906); Schwerdtmann, Kirche, Sitte, persönl. Leben (1908); Arnold, Gemeinschaft der Heiligen u. Heiligungsgemeinschaften (1909); Stock, Männerabende (1911); Mahling, Stand d. Sittlichkeitsfrage (1916).

§ 128. Seelsorge und Kirchenzucht. Kirchenzucht ist nicht Zweckbegriff der Seelsorge; denn diese leitet nicht an zum Gehorsam gegen die Kirchenzucht (Rom, Calvin), sondern erzieht zu christlichen Persönlichkeiten (§ 118). Die Kirchenzucht ist aber nicht eingestellt auf Erziehung zu christlichen Persönlichkeiten, sondern auf Selbst-

schutz und Selbstachtung der Gemeinden (§ 33). Sie ist somit ihrem Wesen nach ein Glied der Kirchenorganisation. Doch bestehen Beziehungen zur Seelsorge, da Kirchengzucht die Seelsorge unterbinden, aber auch — wie alle recht angewandte Zucht in der Erziehung (§ 49) — fördern kann. Sie unterbindet die Seelsorge, wenn sie als von außen kommender Zwang, sei es der Obrigkeiten oder des kirchlichen Amtes, ohne Rückhalt im Empfinden der Gemeinde, also polizeilich, gehandhabt wird (z. B. Vorladung unter behördlicher Ermächtigung); denn so erzeugt sie Widerstand gegen seelsorgerliche Einwirkung. Sie fördert die Seelsorge, wenn sie als Ausdruck des Gemeindegewissens und Gemeindegewillens geübt wird; daher ist der religiös-sittliche Stand der Gemeinde zugleich Maßstab für Durchführbarkeit der Kirchengzucht. Sie hindert die Seelsorge, wenn sie die Lebensmacht der Gnadenmittel für den Sünder unterbindet; sie fördert sie, wenn sie unbußfertigen Sakramentgenuß verhütet und darum solche, die durch dauern des öffentlichen Ärgernis oder sonst unzweideutig ihre Unbußfertigkeit bekunden und trotz seelsorgerlichen Abratens die Kommunion begehren, gemeindeseitig abweist (*excommunicatio minor*).

§ 129. Seelsorgerliches Einzelgespräch. Die wichtigste und unmittelbarste Form der Seelsorge ist die persönliche Aussprache, womöglich unter vier Augen, und zwar nicht nur seitens der Geistlichen, sondern auch sonstiger dazu geeigneter Gemeindeglieder (z. B. solcher, die ähnliche Nöte und Kämpfe durchgemacht haben). Darum sollten die an der Seelsorge Beteiligten nicht abwarten, bis sie um seelsorgerlichen Rat angegangen werden, sei es daß man sie ruft oder aufsucht (für letzteres sind in größeren Gemeinden pastorale Sprechstunden als sicherste Gelegenheiten zum Antreffen einzurichten), sondern auch spontane Hausbesuche machen, obwohl bei unerbetenen Hausbesuchen die Anbahnung der seelsorgerlichen Unterredung schwieriger ist und nicht immer beim ersten Besuch zustande kommt, besonders wenn das persönliche Verhältnis noch nicht besteht und der Aufgesuchte der Seelsorge ausweicht. Deshalb sollten den seelsorgerlich veranlaßten Hausbesuchen frühere Besuche zur Begründung eines Vertrauensverhältnisses vorangehen und zwar zweckmäßig beim Zuzuge sei es des Seelsorgers (Besuch aller Familien des Bezirks, ohne soziale Unterschiede, in unparteiischer Reihenfolge) oder des Gemeindegliedes (behördliche Zuzugslisten, Nachrichtendienst der Vertrauensleute); zur Pflege des Vertrauensverhältnisses sind diese

Besuche alle 2—3 Jahre zu wiederholen. Seelsorgerliche Besuchs-
anlässe sind: 1. Kasualhandlungen (Besuche vor und nach Trauungen,
bei Kindtaufen, vor und nach Konfirmationen, vor Beerdigungen);
2. ernstere oder längere — auch ansteckende — Erkrankungen (nicht
gegen den Wunsch der Patienten; Beachtung ärztlicher Gesichtspunkte,
vgl. Römer); 3. sonstige Gelegenheiten (aber Vorsicht bei Besuchen
unzüchtiger Frauen und Mädchen wegen möglicher Nachrede; hier
Wert weiblicher Seelsorger). In Krankenhäusern und Gefängnissen
sind regelmäßige Besuche zu machen. Ob Seelsorgergespräche mit
Gebet enden, hängt vom Einzelfalle ab. — Mehrfach wird das Gespräch
zur Privatbeichte; diese läßt sich zwar nicht als Normalform
spezieller Seelsorge (Steinmeyer) beleben, sollte aber nach dem Vorbilde
von Evangelisationspredigern gepflegt werden. Scharfe Grenzen gibt
es nicht zwischen zwanglosem Ausschütten des Herzens und förmlicher,
mit Absolution schließender Privatbeichte. Die Gemeindeglieder
müssen noch mehr lernen, ihre Seelennöte an verschwiegener Stelle
auszusprechen; die Verschwiegenheit des Seelsorgers (Beichtsiegel)
ist nicht nur Voraussetzung vertrauensvoller Offenheit, sondern auch
staatsrechtlich (Zeugnisverweigerung) anerkannt.

§ 130. Seelsorge durchs gedruckte Wort. Dem Strom ge-
druckter Einwirkungen unchristlicher, unkirchlicher und unsittlicher
Art kann die Seelsorge nur in Ergänzung des mündlichen Wortes
durchs gedruckte Wort genügend entgegenarbeiten. Zunächst ist
zu sorgen, daß jedes Haus über Bibel (Traubibeln als Gemeinde-
geschenke; vgl. § 15) und Gesangbuch verfügt (nur in sehr kirchlichen
Gegenden wird die Bibel dem Gesangbuch gleichwertig benutzt),
womöglich auch über Hausandachtsbücher (am besten nicht nach
dem Kalender-, sondern Kirchenjahre). Kranken und sonst am Kultus
Behinderten bieten Ersatz neben Predigtsammlungen fürs Haus ein-
zelne Predigten (sogenannte Pfennigpredigten); Trauernden dienen
Trostblätter (Evang. Trostbund in Berlin). Geeignete volkstümliche
Bibelauslegung fehlt noch. Zur Behandlung von Glaubens- und Lebens-
fragen und zur Weckung der Gewissen dienen kleinere Traktate (früher
Sermone genannt; der Name Tr. aus den Kreisen der französischen
Revolution, dann durch methodistischen Einschlag in Mißkredit
gebracht), in deren volkstümlicher Herstellung der Protestantismus
vom katholischen Volksverein übertroffen wird. Auf die periodische
Lektüre ist einzuwirken theils durch Beeinflussung der vorhandenen

Presse (Beobachtung und Mitarbeit — bei vielen Zeitungen unmöglich) oder durch Herstellung christlicher periodischer Presse in Form von christlichen Tageszeitungen (schwierig wegen der Haltung in brennenden politischen Fragen) und Sonntagsblättern (seit 1830), die auch der Heimatpflege dienstbar gemacht werden können (sogenannte Heimatboten). Jede größere Gemeinde sollte eine Zentrale für den Bezug christlicher Presse und (als Ersatz für wandernde Berufskolporteure) eine Niederlage guter Volksschriften haben.

§ 131. Entfernung der versuchlichen Anlässe. Mag man noch so sehr das sittliche Erstarken durch Bestehen von Versuchungen und die Überwindbarkeit auch ernstester Versuchungen geltend machen, jedenfalls würde die Seelsorge erheblich erschwert, wenn nicht christliche Bruderliebe an Beseitigung der versuchlichen Anlässe arbeitete. Gerade dieser Gesichtspunkt fordert, wie er in der Doppelgestalt der Inneren Mission zur Geltung kommt (evangelisatorisches und soziales Wirken oder Seelsorge und Fürsorge), die Behandlung der christlichen Liebestätigkeit (§ 3) in der Poimenik und zwar unter dem Zweckgedanken der Entfernung versuchlicher Anlässe. Um dieses Zweckes willen wird die Kirchengemeinde nicht nur deshalb die Liebesarbeit an ihren Gliedern weiterführen, weil sie früher so getrieben ist, oder weil die Konkurrenz anderer Kirchen dazu treibt, sondern weil sie nicht völlig der staatlichen und bürgerlichen Wohlfahrtspflege überlassen bleiben kann, die nur den Zwecken der Humanität dient. — Solche Liebesarbeit sorgt zunächst, wo eine Seele in der bisherigen Umgebung gefährdet ist, für Verpflanzung gleichsam in reinere Luft und benutzt dafür, soweit das not ist, Anstalten (Herbergen zur Heimat, Frauenheime, Zufluchtsstätten für Prostituierte, Magdalenen für Gefallene, Versorgungshäuser für unverehelichte Mütter, Trinkerheilstätten). Den sittlichen Gefahren ungenügender Wohnungen begegnet sie teils durch Herstellung besserer Wohnungen (Verein Arbeiterheim in Bielefeld, Vaterländischer Bauverein in Berlin), teils durch Förderung der die Ursachen der Wohnungsnot bekämpfenden Bestrebungen (Bodenreform), dem öffentlichen Anreiz zu Unzucht und Völlerei durch Förderung der gegen die nur scheinbar die Mißstände einschränkende Legalisierung und Reglementierung (Kasernierung, Bordellierung) der Prostitution gerichteten Maßnahmen (Internat. abolitionistische Föderation 1875; Sittlichkeitsvereine 1885), sowie der Bekämpfung der dem Alkoholismus dienenden Einrichtungen

und Unsitten (Deutscher Verein gegen den Alkoholismus 1883, Guttemplerorden in Deutschland seit 1883, Prohibitionsbestrebungen). Der Umstand, daß die in diesen Bewegungen erstrebten Reformen nicht ohne Sachkunde betreffs der technischen Probleme durchgeführt werden können, hindert die unterstützende Mitarbeit der christlichen Liebesarbeit nicht. Der sittlich gefährdenden Arbeitslosigkeit wehrt die Liebesarbeit teils durch Ausbildung nicht Vollsinniger und Verkrüppelter, teils durch Arbeitsvermittlung für sonst schwer Beschäftigte (Entlassenenfürsorge). Am unmittelbarsten wird die seelsorgerlich eingestellte Liebesarbeit beansprucht durch die Not der Armen und Kranken. Um deren sittlichen Lebenskampf durch Linderung ihrer Not zu erleichtern, genügen nicht unbedacht ausgeteilte Almosen; daher hat die Gemeinde ihre Liebestätigkeit in rechtem Ausgleich von Zentralisation und Dezentralisation zu organisieren.

§ 132. Die Gemeinschaftspflege. Es ist jedoch nicht genug, die bösen Geister der Versuchung abzuwehren; es gilt, die guten Geister wirken zu lassen und den einzelnen unter den Einfluß christlichen Gemeingeistes zu stellen (§ 13). Die natürlichste Gemeinschaft ist die Familie; so ist zu oberst christlicher Familiengeist zu pflegen, der die sittlichen Werte des Familienlebens hütet (Häuslichkeit, eheliche Treue, elterliche Sorge, kindliche Pietät, vgl. Luthers Haustafel) und auf religiösen Grund stellt (christliche und kirchliche Haussitte, Gebet, Andacht, christliche Gemeinschaft). Eine erweiterte Nachbildung der Familie ist die künstliche Gemeinschaft Gleichgesinnter, für die Familienlosen der notwendige Ersatz, für die andern eine Ergänzung des Familienlebens; nie sollte sie zur Schädigung des Familienlebens ausgebaut werden. Kirchliche Gemeinschaftspflege ist ein wertvolles Hilfsmittel der Seelsorge, sei es als allgemein geselliges Beisammensein auf christlicher Grundlage (Familien- und Vereinsabende; zu meiden das Entarten zu Vergnügungsgemeinschaften), sei es als kultähnliches, erbauliches Zusammensein mit gemeinsamer Vertiefung in die Schrift, Aussprache des religiös Bewegenden und Gebet (Erbauungsvereine, Bibelbesprechstunden, Gebetsgemeinschaften). Mit Notwendigkeit erzeugten Erweckungszeiten Gemeinschaftsleben als Form der Seelsorge am eigenen Kreise (Pietismus) und nach außen (Innere Mission, Gemeinschaftsbewegung; Beziehung zwischen Gemeinschaftspflege und Evangelisation), während das Fehlen kirchlicher Gemeinschaftspflege teils Abfluß zu Sekten, teils religiöses Erkalten zur Folge hat.

Die unevangelischen Züge in der heutigen Gemeinschaftsbewegung dürfen nicht zur Ablehnung der Gemeinschaftspflege an sich treiben. Eine Anleitung der Gemeinschaften zu kirchlich-seelsorgerlicher Arbeit beseitigt die Gefahr bloßen religiösen Genießens und führt zu besonderen Zweckverbänden, sei es zur Pflege konfessionellen Bewußtseins (Gustav Adolf-Verein 1832, lutherischer Gotteskasten 1853, Ref. Bund; Evangelischer Bund 1887, deutsch-evangelischer Volksbund 1911) oder zur Stützung Willensschwacher (Abstinentenvereine, z. B. Blaues Kreuz 1877; Vereine persönlichen Keuschheitsstrebens, z. B. Weißes Kreuz 1883). Die neuzeitliche Gemeindebewegung (§§ 33—37) bezweckt die Eingliederung dieser Erbauungs- und Arbeitsgemeinschaften in den Gemeindeorganismus (Hausväterverbände, Gemeinde-Männer- und Frauenvereine, Gemeindeabende, Gemeindehaus), damit möglichst die Gemeinde selbst als Trägerin christlichen Gemeingeistes ihre Glieder seelsorgerlich stützt (dies der berechtigte Kern von Sulzes „Seelsorge aller an allen“) und so eine heilsame Wechselwirkung zwischen Gemeingeist und einzelnen entsteht (dies der Kern von Schleiermachers „Zirkulation des frommen Bewußtseins“). Dieser Gemeingeist wird kirchliche Sitte hervorbringen, die nur dann etwas Totes und Äußerliches wird, wenn der sie schaffende Gemeingeist abstirbt, die aber, vom Gemeingeist getragen, propädeutisch und konservierend auf das religiös-sittliche Leben des einzelnen wirkt, ihn vor enthusiastischer Einseitigkeit bewahrt und darum im Gegensatz zu religiösen Subjektivisten (Kierkegaard, Joh. Müller) von vielen wieder mehr gewertet wird (Dorfkirchenbewegung; Baumgarten, Schwerdtmann).

VII. Mission.

1. Einleitung.

Literatur: Gundert, *Ev. Mission* (*1886); Warneck, *Ev. Missionslehre* (1892ff.); Bornemann, *Ev. Missionskunde* (1902); Mirbt, *Ev. Mission* (1917); Richter, *Ev. Missionskunde* (1920). — Burkhardt-Grundemann, *Kleine Miss.-Bibl.* (1878ff.); World Missionary Conference (9 Bde., 1910); Statistical Atlas of Chr. Mission (1910). — Zeitschriften: (Basler) *Evang. Missionsmagazin* (1816ff.); *Allg. Miss.-Ztschr.* (1874ff.); *Ztschr. f. Miss.-Kunde u. Rel.-Wiss.* (1886ff.); *International Review of Missions* (1912ff.). — Katholisch: Schmidlin, *Kath. Missionslehre* (1919); *Annales de la propagation de la foi* (1823ff.); *Ztschr. f. Miss.-Wissensch.* (1911ff.). — Vgl. Spitta, *Jesus und die Heidenmission* (1909).

§ 133. Notwendigkeit und Aufgabe der Mission. Die Christenheit kann um der Universalität ihrer Religion (Joh. 3, 16; 1. Tim. 2, 4; Tit. 2, 11) willen ihre Frömmigkeitspflege nicht auf ihre Angehörigen beschränken, sondern muß sie auf die noch nicht christliche Menschheit in ihrem ganzen Umfange ausdehnen. Die Missionspflicht ergibt sich also aus dem Wesen des Christentums, auch für den Fall, daß Jesus selbst die Heidenmission noch nicht in seinen Gesichtskreis gezogen hätte. Die Ausübung dieser Pflicht kann aber nicht auf okkasionistischen Betrieb, d. h. auf Zeugnisablegen der Christen bei zufälligen Begegnungen mit Nichtchristen, beschränkt werden. Denn wenn es auch zunächst fraglich sein mag, ob auch für die inmitten der Christenheit wohnenden Nichtchristen (z. B. Juden) eine von dem allgemeinen Verfahren der Volksmission verschiedene planmäßige und organisierte Missionstätigkeit einzusetzen hat (§ 140), so bedarf es organisierter Mission jedenfalls gegenüber den außerhalb der Christenheit wohnenden Nichtchristen. Die Aufgabe der Mission ist nichts anderes als Pflege christlicher Frömmigkeit. Ihr Ziel ist also religiös und kann nicht in kultureller Hebung oder nationaler Beeinflussung gesehen werden, wie wichtig immer auch die Verfolgung dieser Zwecke im Missionsbetriebe sein mag (§ 147). Vielmehr wiederholt sich in der Missionsarbeit an Nichtchristen unter anderen Verhältnissen und darum in anderer Gestalt im Grunde dasselbe Werk, das auch in der innerchristlichen Frömmigkeitspflege getrieben wird, und darum gibt es auch im Missionsbetriebe Organisation, Katechumenenerziehung (nur daß es sich hier, abgesehen von den Kindern

getaufter Christen um Proselytenkatechumenat handelt), Kultus, Wortverkündigung und Seelsorge, aber mit eigenartigen Problemen und Aufgaben.

§ 134. Theorie des Mission. Es genügt nicht, diese eigenartigen Probleme und Aufgaben der Mission als einer „modifizierten Katechese, Homilie, Seelsorge und Feier“ auf die bisher behandelten Disziplinen der PT. zu verteilen (Nitzsch). Vielmehr machen sie eine besondere Missionswissenschaft nötig, welche einen Hauptteil der PT. bildet gegenüber der Gesamtheit der von innerchristlicher Frömmigkeitspflege handelnden Teildisziplinen, eine Art Projektion dieser Disziplinen auf den Boden der nichtchristlichen Welt. Die knappe Kürze der Missionswissenschaft im Rahmen der PT. erklärt sich aus praktischen Gründen; an ihren Spezialproblemen sind die meisten Theologen nicht so unmittelbar interessiert wie an den heimatlichen Aufgaben, und die wenigen unter ihnen, welche sich dem Missionsdienste selbst zuwenden, erhalten besondere Fachausbildung (§ 140). Die Theologie hat lange Zeit die Mission überhaupt abgelehnt. In der Pastoraltheologie hatte die Mission keinen Platz. Auch Schleiermacher (ebenso Moll und Otto) behandelte in seiner PT. nur Fragen okkasionistischen Missionsbetriebes. Erst Ebrard und besonders Ehrenfeuchter führten die Missionstheorie in die PT. als Teildisziplin ein, wobei freilich die enge Verbindung mit der Katechetik (so auch v. Zezschwitz und Knoke) den vollen Umfang der einschlägigen Probleme verdeckte. Richtiger stellten andere (Achelis, Schian) sie ans Ende der vom unmittelbaren kirchlichen Handeln redenden Disziplinen. Den wichtigsten Beitrag lieferte Warnecks Monographie. Namen wie Halieutik (Ebrard) und Evangelistik (Plath in Zöcklers Hdb.) sind besser zu meiden, weil auch für volksmissionarische Tätigkeiten brauchbar. — Gegliedert wird am besten nach Fragen der Organisation und der Methode, mit Anlehnung an die Gliederung, welche bei der innerchristlichen Arbeit zwischen der Kirchenorganisation und den Disziplinen der unmittelbaren Frömmigkeitspflege vorgenommen ist. Voranzustellen ist auch hier ein geschichtlicher Rückblick.

2. Geschichte der Mission.

Literatur: Blumhardt, Allg. Missionsgesch. (1828ff.); Kalkar, Gesch. d. chr. Mission (1879f.). — Schwager, Kath. Heidenmission (1908). — Wiggers, Gesch. d. ev. Miss. (1845); Plitt, Gesch. d. luth. Miss. (1871);

Warneck, Gesch. d. prot. Miss. (1883, ¹¹1910). — Grössel, Mission und Kirche im 17. Jahrh. (1897); Mirbt, Deutscher Protestantismus u. Heidenmiss. im 19. Jahrh. (1896); Richter, Die deutschen ev. Heidenmissionen (1907); Haccius, Hannov. Missionsgesch. (1905ff.). — Fenger, Trankebarsche Mission (1845); Plath, Missionsgedanken des Frh. v. Leibnitz (1869); Grössel, Justinianus v. Weltz (1891). — Wangemann, Gesch. der Berl. Miss.-Ges. (1872ff.); v. Rohden, Gesch. der rhein. Miss.-Ges. (1888); Karsten, Gesch. der ev.-luth. Mission in Leipzig (1893ff.); Stock, History of the Church Mission Society (1899); Eppler, Gesch. der Basler Miss. (1900); Schulze, Gesch. der Brüdermiss. (1901). — Kalkar, Israel u. die Kirche (1869); de la Roi, Die ev. Christenheit und die Juden (1884ff.); Richter, Mission und Evangelisation im Orient (1908).

§ 135. Katholische Heidenmission. Die mittelalterliche Missionstätigkeit (der Name Mission ist nachreformatorisch) erstreckte sich auf die erfolgreiche Bekehrung der germanischen (400—800) und slavischen (900—1200) Völker und auf die versuchte Wiedergewinnung der vom Islam entrissenen Kirchengebiete (Kreuzzüge), in Form der Organisation des Kirchentums im Missionsgebiet (Missionsbischöfe usw.) und oft mit Gewalt. Seit 597 (Entsendung Augustins nach England) war diese Mission Kirchensache unter päpstlicher Leitung und Mitarbeit von Orden. Die seit 1300 erstorbene Mission belebte der Jesuitenorden (Xavier 1542) zur Gewinnung der im Machtbereich der spanisch-portugiesischen Kolonialmächte belegenen Gebiete Ostasiens und Südamerikas mit Abzweckung auf Massenbekehrungen und seit 1583 (Ricci) in Akkommodation an heidnische Vorstellungen und Gebräuche („chinesische“ und „malabarische“ Riten). Seit 1622 leitete die Propaganda (congr. de propaganda fide) als oberste Missionsbehörde des Papstes das gesamte katholische Missionswesen mit Hilfe von Orden (jetzt etwa 30 missionierende Orden) und (seit dem 19. Jahrh.) von Missionsgesellschaften (1823 Ver. z. Verbreit. des Glaubens; 1841 Xaveriusverein) mit Geldmitteln, die mehr als durch Spenden durch Kapitalien der Propaganda und der Orden beschafft wurden; sie organisierte die allmähliche Umbildung der Missionsgebiete (zu denen auch „Sektenländer“ wie Norddeutschland zählen) in neue Kirchengebiete (Bistümer). Der Ertrag dieser einheitlich zentralisierten Missionsarbeit waren 1913 etwa 22 Mill. Christen in neuen Kirchengebieten und 7 Mill. in Missionsgebieten.

§ 136. Evangelische Heidenmission bis 1800. Der späte Anfang evangelischer Mission erklärt sich daraus, daß die Reformatoren

nur an okkasionistischen Missionsbetrieb dachten, teils wegen dringender Aufgaben des Protestantismus innerhalb der Christenheit, teils wegen mangelnder Föhlung mit den Heidenländern, die meist unter katholischer Herrschaft standen und daher für evangelische Arbeit verschlossen waren (Mirbt), teils infolge eschatologischer Stimmung; die Orthodoxie hielt die Zeit der organisierten Mission für beendet, da in alle Lande das Evangelium getragen sei. Zur Tat der Mission führten auch weder gelegentliche Weckrufe mit Hinweis auf Mt. 28, 19 (Saravia 1590, v. Weltz 1664) noch Leibnizens durch die Jesuitenmission angeregte, hochfliegende Gedanken einer Weltmission zur Aufrichtung christlicher Universalkultur (1697; danach Mel 1701). Wichtiger war das Aufkommen evangelischer Kolonialmächte. Nachdem Holland schon im 17. Jahrh. seine Kolonien unter Aufsicht der Kolonialbehörde zu christianisieren versucht und Englands amerikanische Kolonisten die Indianerbekehrung begonnen hatten (J. Eliot), führte das Zusammentreffen kolonialer Interessen Dänemarks mit dem neuen Geiste des Pietismus zur dänisch-hallischen Mission (1705 Ziegenbalg und Plütschau kgl. dänische Missionarien in Trankebar), deren geistiger Führer A. H. Francke wurde, und die eine persönliche Bekehrung der einzelnen bezweckte. Umfassender wurde seit 1732 die Mission der Zinzendorfschen Brüderunität mit ihren unstudierten Sendboten, von Anfang an ein kirchliches Gesamtunternehmen; sie überdauerte allein von allen Missionen des 18. Jahrh. die missionsgegnnerische Periode des Rationalismus.

§ 137. Evangelische Heidenmission seit 1800. Innerhalb der pietistischen Kreise flutete um 1800, genährt durch geographische Entdeckungen und den Humanitätsgedanken, eine neue Welle des Missionseifers von England zum Kontinent herüber, wo ihr die Christentumsgesellschaft (seit 1780) Boden bereitet hatte. Wegen des anfänglichen Widerstandes der offiziellen Staats- und Kirchenkreise gründete man freie Missionsgesellschaften (Baptist. Miss.-Society 1792, London M. S. 1795, Glasgow M. S. 1796, Church M. S. 1799; Baseler M.-G. 1815, Berliner 1824, Rheinische 1828, Norddeutsche 1836, Goßnersche 1836); nur vereinzelt entstanden offiziell kirchliche Missionen (Schottland, Schweden). In Deutschland führten neue religiöse Bewegungen zu neuen Gesellschaften, so das konfessionelle Luthertum (Leipzig 1836, Hermannsburg 1849) und der liberale Protestantismus (Ev.-prot. M.-Ver. 1884). Ein neuer englischer Typus von Missions-

gesellschaften, welche mit Scharen von Männern und Frauen interdenominationell möglichst schnell die Welt missionieren wollten (China-Inland-M. 1865, Allianz-M. 1887), fand sein Echo in deutschen Gemeinschaftskreisen (Liebenzell) und in der Losung des Chr. Studenten-Weltbundes: „Weltevangalisation in dieser Generation“ (Mott 1909). Durch die deutsche Kolonialära wurde die Mission gefördert und populär. Aus dem Durcheinander der Missionsgesellschaften entwickelten sich nicht nur nationale Missionskonferenzen, sondern auch der Plan gemeinsamer Weltmission aller Christenländer (Edinburger Weltmissionskonf. 1910). Durch den Weltkrieg wurde nicht nur Deutschlands Mission schwer erschüttert, sondern auch dieser Plan zerstört. Was die Missionsgebiete betrifft, so ist die evangelische Mission allmählich von kulturärmeren Ländern zu Kulturvölkern (Ostasien) fortgeschritten; immer mehr spitzt sich ein Geisteskampf der Kulturreligionen zu, wobei die Konkurrenz des Islam in Asien und Afrika gefährlich ist. Ohne Missionsarbeit sind nur wenig Länder; man zählt (abgesehen von den Negern Amerikas) 4½ Mill. evangelische Missionschristen.

§138. Evangelische Juden- und Mohammedaner-Mission. Auch für die evangelische Judenmission, welcher Luthers spätere harte Urteile über die Juden den Weg verbaut hatten, hat nach vereinzelt Bemühungen einzelner (Edzardi, † 1708) der Pietismus den Grund gelegt (Institutum Judaicum in Halle 1728). Im 19. Jahrh. entstanden vor allem in England Gesellschaften für Judenmission (Londoner G. 1808). In Deutschland wurden Leipzig (Delitzsch) und Berlin Zentren einer vorwiegend auf Ostjuden gerichteten Tätigkeit. Angesichts der Schwierigkeit des Übertritts in jüdischen Gebieten ist die geringe Zahl der Proselyten begreiflich; doch wird die Mission ergänzt durch evangelische Bewegungen unter den Juden (Rabbinowitsch in Kischinew; Jesusbund jüdischer Studenten in Wien). — Die Mohammedanermission hat sich infolge der bis 1908 geltenden Missionsverbote in Ländern des Islam erst spät entwickelt und wird auch jetzt noch meist in Verbindung mit der Heidenmission oder (z. B. deutsche Orient-M.) mit Unternehmungen zur religiösen Belebung orientalischer Kirchen betrieben; letztere soll mittelbar auch dem Evangelium unter den Moslems dienen.

3. Organisation der Mission.

Literatur: Oehler, Erziehung der Heidenchristen z. kehl. Selbständigkeit (1903); Bechler, Unabhängigkeitsbewegung der Farbigen in Südafrika (1903); Würz, Mohammedanische Gefahr in Westafrika (1904); Simon, Islam und Christentum im Kampf um die Heidenwelt (1910).

§ 139. Die Missionsgesellschaften. Die von der katholischen Zentralisierung (§ 135) abweichende Zersplitterung der evangelischen Mission in viele Missionsgesellschaften entspricht, soweit es sich um die Zersplitterung handelt, dem geschichtlichen Wesen des Protestantismus, der keine einheitliche Kirchenorganisation, sondern nur Teilkirchen kennt, soweit es sich um die Form freier Gesellschaften handelt, den Verhältnissen zu Beginn des 19. Jahrh. (§ 137). Die Forderung, nunmehr nach erfolgter Ausbreitung des Missionssinnes in den Gemeinden und der Missionsliebe in der kirchlichen Körperschaften die Organisationsform der Missionsgesellschaften abzulösen durch kirchenamtliche Missionen nach dem Muster von Schottland, Schweden und Brüdergemeine (Steinmeyer, Bassermann, Tschackert) wird von führenden Missionstheoretikern (Warneck, Mirbt) abgelehnt und nur organische Verbindung zwischen Mission und Kirchenverwaltung erstrebt. Dieser Auffassung ist im Anschluß an das über Zweckverbände Gesagte (§ 34) zuzustimmen, da auf diesem Wege die Erhaltung der um die Missionsgesellschaften gesammelten Unterstützungskreise und die erforderliche Bewegungsfreiheit am besten gewährt werden. Doch sollten kirchliche Verwaltungsorgane nicht nur an der Förderung, sondern möglichst auch an der Leitung der Missionen beteiligt werden. Die Errichtung neuer kirchenamtlicher Missionen neben den Missionsgesellschaften (Knoke) würde die Mission noch mehr zersplittern. Gegenüber aber der vorhandenen Zersplitterung, welche die Gefahr der Zufallsmission (§ 141) mit ihren Konkurrenzunternehmungen zeitigt, ist unter Wahrung der religiösen und geschichtlichen Eigenart der Gesellschaften, soweit gemeinsame Arbeitsgrundlagen gegeben sind, ein Zusammenschluß anzustreben, nicht um katholische Zentralisation, sondern um planvolle Gemeinsamkeit (Abgrenzungen, Methoden) anzubahnen. In diesem Sinne haben nationale und internationale Konferenzen und Ausschüsse ihre Bedeutung; es ist zu hoffen, daß trotz der durch den Krieg verursachten Zerrissenheit der Christenheit allmählich der gesamte Protestantismus zur Fortführung der Weltmission wieder zusammenwächst.

§ 140. Die Missionsarbeiten. Zweck der Missionsgesellschaften ist planmäßige Entsendung beruflicher Missionsarbeiter aufs Missionsfeld, also ein über das okkasionistische und charismatische Verfahren hinausgehender Betrieb. Dennoch ist beides daneben erwünscht, das okkasionistische Verfahren, bei welchem die in nichtchristlichen Ländern wohnenden Christen (Farmer, Kaufleute, Industrielle, Ärzte, Lehrer) ihr Christentum durch Wort und Wandel werbend vertreten (vgl. die Propaganda des Islam durch Händler), und das charismatische Verfahren, bei welchem ohne Sendung durch Gesellschaften einzelne auf eigne Hand missionierend ausziehen; beides aber reicht ohne ekklesiastischen Betrieb durch Sendboten nicht aus. Der ekklesiastische Betrieb nimmt okkasionistische Elemente in sich auf, wenn Sendboten zugleich als Kolonisten ausgehen (Hermannsb. Anfänge); aber es fragt sich, ob in diesem Falle eine für den Missionsberuf genügende Vorbildung geleistet wird. Nachdem manche (bes. die auf Massenbetrieb angelegten) Missionsgesellschaften die Ausbildungsfrage hinter der Gewinnung zahlreicher lebendiger Christen zurückgestellt hatten, hat sich die Ausbildungsfrage um so mehr aufgedrängt, je mehr das Vordringen der Mission in Kulturländer eine geistige Auseinandersetzung mit anderen Kulturreligionen erforderte. Deshalb wird (vgl. §§ 19, 20) ein Stand theologischer Prediger als führender Missionare nötig sein, nur daß nicht alle missionarisch Tätigen Theologen zu sein brauchen, und daß die theologische Vorbildung in Abzielung auf die besonderen Berufsaufgaben erfolgen und daher Religionsgeschichte, Missionswissenschaft und im Blick auf die zu bedienenden Gebiete Volkskunde und Volkssprache einschließen muß. Deshalb begreift es sich, daß von der an sich wünschenswerten Universitätsvorbildung meist abgesehen und die Ausbildung in theologische Missionsseminare verlegt wird, welche den genannten Gesichtspunkten gerecht werden. Zweckmäßig erfolgt das eigentliche Sprachstudium nicht erst im Missionsgebiete (englische Methode), sondern schon gründlich in der Heimat (deutsche Methode). Die missionarischen Hilfskräfte sind spezialisierend auszubilden. Auch für die Judenmission ist entsprechende Vorbildung (Rabbinica) nötig; deshalb kann die Mission unter den verstreuten Juden innerhalb der Christenheit nicht bloß okkasionistisch erfolgen.

§ 141. Die Missionsgebiete. Bisher ist die Wahl der Missionsgebiete meist geschichtlichen Zufälligkeiten überlassen; so begannen

die dänisch-hallischen Missionare in Trankebar, weil die dänische Regierung sie nicht nach West-, sondern Ostindien führte, und L. Harms in Natal, weil sich seine Plane mit den Gallas zerschlugen. Solche Zufallsmission bringt ungleichmäßige und unsachgemäße Besetzung der Gebiete und vielfach üble Konkurrenz auf überbesetzten Gebieten. Die missionarischen Einheitsbestrebungen (§ 139) zielen deshalb auf einen einheitlichen Plan zur Welteroberung für Christus; gegen diese Planmäßigkeit kann man nicht konfessionelle Verschiedenheiten der Missionskirchen geltend machen, weil die Erde Raum für alle bietet. Bei planmäßiger Inangriffnahme der Missionsgebiete erhebt sich die Frage, ob „Ausdehnung“ oder „Konzentration“, d. h. ob in alle Länder zugleich die Kräfte zerteilt werden sollen, um möglichst schnell überall zu missionieren, oder ob die Missionskräfte in den wichtigsten Mittelpunkt zu sammeln sind. Da zwischen beiden zu wählen ist, ist das letztere vorzuziehen (Warneck); darum sind nach einer Art Kriegstaktik die wichtigsten und gefährdetsten Gebiete zu bevorzugen, also Ostasiens Kulturländer und die an die islamitische Einflußsphäre grenzenden afrikanischen und polynesischen Gebiete, damit von diesen Zentren aus nicht nur dem Vordringen anderer Religionen (Islam) gewehrt, sondern auch das Christentum siegreich vorangetragen wird. Natürlich ist bei einer Verteilung der Missionsgebiete in pietätvoller Achtung des geschichtlich Gegebenen auf die bestehenden Beziehungen der missionierenden Völker zu den einzelnen nichtchristlichen Ländern und insbesondere zu ihrem Kolonialbesitz Rücksicht zu nehmen.

§ 142. Die Umwandlung der Missionsgebiete in Kirchen. Ziel der Mission muß sein, neue Kirchengebiete dem Christentum zu erschließen, also auf dem bisher nichtchristlichen Boden christliche Eingeborenenkirchen erstehen zu lassen — eine Aufgabe, welche der katholischen Mission bei ihrer Unterwerfung aller Missionsgebiete unter den Papst fremd bleibt. Die Notwendigkeit, auf solche Verselbständigung der Missionsgebiete hinzuwirken, hat sich gezeigt, als im Kriege manche Missionsgesellschaften ihre Arbeit den Eingeborenen überlassen mußten. Diese Verselbständigung wird von vielen Völkern, unter denen die Mission arbeitet, begehrt. Dabei spielen meist nationale Gründe mit; das Christentum soll nicht als Fremdes, als Stück europäischen Geisteslebens, sondern als etwas Einheimisches erscheinen. So wünscht man in Japan ein japanisches Christentum, in China eine einheitliche Kirche der von verschiedenen Missions-

gesellschaften gesammelten Christen; in Afrika ergeht der Ruf: „Afrika den Afrikanern!“ Bei diesen Forderungen ist zu prüfen, ob das Evangelium bei deren Verwirklichung nicht Schaden leidet. So gewiß in jedem Volke das Christentum volksartig gefärbt ist (vgl. deutsches, englisches Christentum), so gewiß kann das Evangelium dabei verkümmern, wenn es nationalen oder gar religionsmischenden (Japan) Tendenzen dienstbar gemacht wird. Und so gewiß die Eingeborenenkirchen nicht die oft zufällige Vielgestaltigkeit der an ihnen tätigen Gesellschaften mit ihren z. T. nebensächlichen Verschiedenheiten verewigen sollen, so gewiß kann doch eine bewußt konfessionelle Mission nicht bereit sein, ihr konfessionelles Sondergut leichtthin beseitigt zu sehen. — Der Weg zu der erstrebten Verselbständigung ist der, daß zunächst um Missionsstationen verstreute christliche Haufen gesammelt und sodann diese zu einer Kultusgemeinde unter Leitung der Mission organisiert werden; in diesem Stadium ist durch Erhebung von Geldbeiträgen zu den Gemeindefinanzen, durch Heranbildung eingeborener Gehilfen und Pfarrer und Beteiligung der Eingeborenen an der Gemeindeverwaltung die Selbständigkeit anzubahnen. Der Zeitpunkt der Verselbständigung darf nicht mit Berufung auf den Geist Gottes zu früh angesetzt werden (Hawaii). Durch eine längere Missionsarbeit muß nicht nur das Christentum feste Wurzeln geschlagen haben, sondern das Missionsgebiet muß auch geistig und finanziell zur Selbständigkeit fähig sein. Bei kulturärmeren Völkern wird vielleicht volle Selbständigkeit nie möglich, ein Anschluß an eine andere Kirchengemeinschaft also nötig werden.

4. Methoden der Mission.

Literatur: Christlieb, *Ärztliche Missionen* (1889); J. Warneck, *Lebenskräfte des Evangeliums* (1908); Mirbt, *Mission u. Kolonialpolitik* (1910); Frick, *Nationalität u. Internationalität der chr. Mission* (1917); Paul, *Mission u. Auslandsdeutschtum* (1918).

§ 143. Einzelbekehrung und Volkschristianisierung. Letztes Ziel wie aller christlichen Frömmigkeitspflege so auch der Mission ist allerdings die Herausbildung christlicher Persönlichkeiten. Es ist aber auf dem Missionsgebiete ebenso wie in der Heimat zu diesem Zwecke wichtig die Volkschristianisierung, d. h. die Beeinflussung des ganzen Volksgeistes durch Förderung christlicher Volkskultur (§ 13). Die Mission kann sich dem Vorwurfe, daß sie im Umkreise ihres Erfolges

die geschichtliche und nationale Kultur der Länder vernichte und die Bekehrten aus dem Zusammenhange ihres Volkstums reiße, erst dann entziehen, wenn sie den nur auf Einzelbekehrung eingestellten alt-
pietistischen Missionsbetrieb (Zinzendorf: „Seelen für das Lamm werben“) durch einen Betrieb ersetzt, welcher daneben über den Umkreis der werdenden Gemeinde hinaus christliche Einwirkungen aufs Volksganze ausübt und damit den einzelnen nicht nötigt, seinen Übertritt zum Christentum zum völligen Bruch mit dem geistigen Erbes seines Volkstums zu machen. So wird erreicht, daß sich die christliche Frömmigkeit eines Landes nach der Eigenart des Volkstums gestaltet und das Volkstum durchs Christentum geheiligt wird (§ 12). Wie solche Volksschristianisierung nur möglich ist auf Grund vorhandener Einzelbekehrungen, so bereitet sie die spätere Verselbständigung des Missionsgebietes zu einem Kirchengebiete vor, in welchem die einzelnen ins Christentum hineinwachsen. Damit ergibt sich eine doppelte Missionsaufgabe, Arbeit der Sammlung von Christen zu Gemeinden durch Missionspredigt (§ 144), Katechumenat (§ 145) und Pflege des Gemeindelebens (§ 146) einerseits, Förderung christlicher Volkskultur (§ 147) andererseits.

§ 144. Die Missionspredigt. Ohne das Evangelium zu verkürzen oder synkretistisch mit Vorstellungen anderer Religionen zu mischen, hat die Missionspredigt mit Bedacht durch Anknüpfung an die oft fremdartige religiöse und kulturelle Beschaffenheit der Hörer (§§ 104. 105) Brücken zum Christentum zu bauen. Dabei läßt sich zwischen der an Heiden gerichteten Verkündigung (etwa auf dem Markte) und der Kultpredigt vor der heidenechristlichen Gemeinde kein scharfer Schnitt machen, da durch die Zugänglichkeit der Kultpredigt auch für Heiden und durch die besonderen Bedürfnisse der noch vielfach von ererbten Anschauungen religiös beeinflußten Heidenechristen auch für die Kultuspredigt in starkem Maße der apologetische und evangelisatorische Charakter gefordert wird. Das Verhältnis ist vielmehr ähnlich dem zwischen der außerkultischen und kultischen Wortverkündigung inmitten der alten Christenheit (§§ 106, 110), wenn auch vielfach die Missionspredigt durch die Neuheit des Evangeliums für die heidnischen Hörer ihr besonderes Gepräge erhält. In folgenden Stücken vollzieht sich sachgemäß die Anknüpfung der Missionspredigt an die Beschaffenheit der Hörer: 1. Anerkennung des relativ Wertvollen im väterlichen Glauben der Heiden (also nicht glatte Verwerfung der gesamten heidnischen

Frömmigkeit, vgl. Act. 17, 23; 1. Kor. 9, 20); 2. Verkündigung des Evangeliums als des Vollkommenen gegenüber der Unvollkommenheit des Heidentums (Vollendung der gedanklichen Ansätze und Befriedigung des religiösen Sehnsens der Heiden); 3. Voranstellung der praktisch-religiösen Seiten des Christentums vor den gedanklichen Lehrformeln (damit letztere in ihrem religiösen Werte, also als religiöse, nicht als kosmologische Urteile verstanden werden); 4. Kritik an den heidnischen Gedanken (zur Verhütung des Synkretismus); 5. Ausbau der religiösen Gedanken des Christentums nach den geistigen Interessen der Hörer. Das Verfahren ist natürlich je nach den Religionen verschieden. Bei den Anhängern animistischer Religionen dient deren Hilfesuchen bei der Gottheit als Anknüpfung, um gegenüber der Religion der Furcht (vor Geisteswelt, unheimlichen Mächten, Zauberei) und Hoffnungslosigkeit (Dunkel nach dem Tode) das Christentum als Religion des Friedens, der Freude und der Hoffnung zu preisen. Bei einer Erlösungsreligion wie dem Buddhismus ist der Erlösung zur Empfindungslosigkeit die zur Seligkeit gegenüberzustellen, wie sie auf Grund des geschichtlichen „Erlösungs dramas“ (Rohrbach) von Jesu Heilswerk zustande gekommen ist. Bei den ostasiatischen Systemen der Kongfutsse und noch mehr (Grill) des Laotse ist für deren teilweise hochstrebenden und mit der Bergpredigt mehrfach (Feindesliebe) verwandten ethischen Gedanken der Kraftquell in der Heilsbotschaft des Christentums aufzuzeigen und die Mängel der Ethik vom Christentum aus zu überbieten. Dem hinduistischen selbstgerechten Individualismus gegenüber ist der Gedanke einer Verflochtenheit der Menschen in ererbte Sündhaftigkeit und damit der Gedanke einer geschenkten („fremden“) Erlösung geltend zu machen. In der Mohammedanermision ist, da die Entstehung des Islam das Vorhandensein eines erstarrten Christentums voraussetzt, zu den lebendigen Kräften wirklichen Christentums zu führen.

§ 145. Der Katechumenat. Erst mit der Ausgestaltung heidenchristlicher Gemeinden kommt der in den christlichen Volkskirchen übliche Kinderkatechumenat in Aufnahme. Vor und neben ihm besteht, solange noch Mission getrieben wird, der auf die Taufe vorbereitende Proselytenkatechumenat, der von der evangelischen Mission im Unterschiede von der katholischen und besonders von der mohammedanischen mit großem Ernst angefaßt wird, um einerseits die Lauterkeit der Motive für den Übertritt und andererseits die Einführung in die christ-

lichen Grundgedanken sicherzustellen und so möglichst nur solche, die mit Ernst Christen sein wollen, der Gemeinde zuzuführen. Die Prüfung auf die Reinheit der Motive ist nötig, da, wenn auch in sehr vielen Fällen das Christwerden den Taufbewerbern Schwierigkeiten macht (Bruch mit der Vergangenheit, den Volksgenossen und der Familie; Belästigungen und Verfolgungen; kirchliche Anforderungen an den sittlichen Lebenswandel), doch umgekehrt auch egoistische und äußerliche Gründe zum Christentum treiben können. Zwang irgendwelcher Art kann die Mission nicht anwenden. Die sorgsame und meist mehrjährige Ausgestaltung des Katechumenunterrichts erschwert zwar in manchen Fällen (entfernter Wohnende, fluktuierende Bevölkerung) äußerlich den Übertritt, ist aber nötig, um für ein wirkliches christliches Gemeindeleben im heidnischen Lande den Grund zu legen. Höchstens käme angesichts der Schwierigkeiten die Einrichtung von Katechumenatsstufen (Mirbt) in Frage. Im Mittelpunkt des Unterrichtsstoffes steht meist die biblische Geschichte mit Schlaglichtern aufs Leben der Katechumenen; doch fehlt auch oft der Katechismusstoff nicht. Verschieden urteilen die Missionskreise über die Forderungen, die beim Übertritt zur Gemeinde hinsichtlich der irdischen Kaste und der bestehenden Vielehe eines Taufbewerbers zu stellen sind, ob er nämlich aus seiner Kaste scheiden und seine Frauen bis auf eine verstoßen soll.

§ 146. Das Gemeindeleben. Während wie in den Heimatkirchen der Gemeindekult in den Mittelpunkt gestellt wird und sich daran die üblichen Formen seelsorgerlicher Einzelerziehung und Gemeindepflege anschließen, macht die Eigenart heidenchristlicher Missionsgemeinden in doppelter Hinsicht eine besondere Fürsorge nötig. Einerseits ist bewußte und konsequente Gemeindezucht zur Aufrechterhaltung der sittlichen Lebensideale des Christentums in der Gemeinde gegenüber den Anschauungen der Umwelt unentbehrlich. Wie weit sich diese Gemeindezucht den herrschenden Anschauungen und Sitten des Volkes entgegenstellen soll, ist auf sozialem Gebiete (Kastenfrage) oder in sonstigen Dingen (Beschneidung) strittig. Unbestritten ist ihre Einstellung auf die sittlichen (besonders die geschlechtlich-sittlichen) Grundsätze. In schwereren Fällen ist Ausschluß aus der Gemeinde nötig; daß das in kritischen Perioden zu Massenausschließungen geführt hat, darf an der Handhabung der Gemeindezucht nicht irre machen, da ohne sie ein Hinabsinken der Gemeinde auf heidnische

Lebensstufen die Folge wäre. — Andererseits sind neben den missionarischen Sendboten eingeborene Helfer in die Gemeindegarbeit zu stellen, nicht nur um die Missionare zu entlasten und den allmählichen Übergang zur Eingeborenengkirche (§ 142) anzubahnen, sondern auch, weil die eingeborenen Helfer in vielen Dingen den Anschauungen ihrer Volksgenossen näher stehen und deshalb unmittelbarer wirken können.

§ 147. Mission und Kultur. Neben den in der christlichen Missionserziehung von selbst beschlossenen allgemeinen kulturellen Förderungen kommen als besondere Veranstaltungen zur Pflege christlicher Volkskultur in Betracht: Schulen, Liebestätigkeit und ärztliche Mission, Pressearbeit. 1. Zur Einrichtung von Missionsschulen (sowohl Volks- als höheren Schulen) ist die Mission oft auch da veranlaßt, wo Regierungsschulen in genügendem Umfange bestehen; denn diese Regierungsschulen müssen in vielen Gebieten auf Geltendmachung christlichen Geistes auf Grund paritätischer Einstellung verzichten oder pflegen geradezu einen unchristlichen Geist. Um so nötiger sind Missionsschulen, wenn von seiten anderer Religionen (Islam) das Schulwesen im Dienste eigener religiöser Propaganda gepflegt wird. 2. Liebestätigkeit ist wie bei der Innern Mission so auch bei der Heidenmission eine wertvolle Begleiterin der Wortverkündigung. Sie wehrt dem Elende (Krankenpflege), treibt Rettungsarbeit (Findelhäuser, Blindenmission), lenkt die Blicke auf eine den Heiden bis dahin unbekannte Selbstlosigkeit und Opferfreudigkeit der Christen und wird so ein Werbemittel fürs Christentum und ein Vorbild zur Nachahmung. Unter diesem Gesichtspunkte ist auch die ärztliche Mission wertvoll. In animistisch gerichteten Gebieten hilft sie die Macht des Glaubens an unheimliche Mächte als Erreger der Krankheiten besiegen. Die angelsächsische Methode, den Missionsärzten auch die Evangelisation als Lebensberuf neben dem ärztlichen Wirken aufzutragen und so die ärztliche Praxis zur Gelegenheit der Wortverkündigung zu machen, hat wider sich, daß die Doppelheit des Berufs seine Durchführung erschwert. 3. Christliche Beeinflussung der periodischen Presse wird in ihrer Wichtigkeit in kulturell hochstehenden Missionsgebieten (wie Indien) anerkannt und ist um so wichtiger, je mehr christentumsfeindliche Zeitschriften auf den Plan treten. — Durch alle diese Mittel erstrebt die Mission eine Durchtränkung des Volksgeistes mit christlichen Kulturelementen. Indem sie so ein Stück heimischer Kultur ins Missionsgebiet überträgt,

hat sie doch nicht den Beruf, unter dem Vorwande der Kulturpflege politische und nationale Interessen des Heimatlandes zu vertreten. Die Missionare sind Pioniere der Gottesherrschaft, nicht der Herrschaft ihres Vaterlandes. In ihrer Kulturarbeit berührt sich die Mission mit den Behörden des Missionsgebietes, die, zumal wenn sie sich zum Christentum bekennen, in der grundsätzlichen Kulturpflege mit der Mission zusammentreffen (Kampf gegen Sklaverei, Erziehung zur Arbeit, Bildungspflege), aber in den Auffassungen über Ziel und Mittel der Kulturpflege oft erheblich von der Mission abweichen, zumal wenn es heidnische Behörden sind. So muß die Mission auf Differenzen mit den Behörden gefaßt sein, sei es infolge von direkter Behinderung der Mission oder von Begünstigung des Islam oder von Voranstellung geschäftlicher vor ideale Interessen (Kongogreuel, Opium- und Schnaps-handel). Dann wird die Mission bei gewissenmäßiger Wahrung des eigenen Standpunktes alle unnötigen Konflikte meiden und sich möglichst nicht in die Politik der Behörde mischen, sondern Loyalität wahren. So suche sie durch unbeirrte und von Nebenzwecken freie Einstellung auf das missionarische Arbeitsziel sich Achtung vor ihrer Kultur- und Missionsarbeit zu erzwingen.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig
Königstraße 25

Luthers Grosser Katechismus. Textausgabe mit
Kennzeichnung seiner Predigtgrundlagen und Einleitung von Prof.
D. J. Meyer. 1914. 186 S. 3.80

Das soziale Naturrecht in der christlichen Kirche. Von Prof. D. J. Meyer. 1913. 52 S. 1.—

Die Auferstehung Jesu Christi. Von Geh.-Rat
Prof. D. Ludwig Ihmels in Leipzig. Fünfte durchgesehene
und ergänzte Auflage. 1921. 46 S. M. —.75

Wer war Jesus? — Was wollte Jesus?
Von Prof. D. L. Ihmels. Sechste durchgesehene Auflage. (Neuntes und
zehntes Tausend.) 66 S. M. 1.—

Sachmann, Ph., Gott und die Seele. Untersuchungen zur Lage
der evangelischen Kirche u. Theologie in d. Gegenw. im Anschluß
an Dr. Beyers und Dr. Kittelmeyers „Gott und die Seele“.
Heft 1: Allerlei Predigtproben. 1910. 72 S. 1.20
Heft 2: Gottesglaube und Jesusfrömmigkeit. 1913.
180 S. 4.—

—, **Von innen nach außen.** Gedanken und Vorschläge zur
Kirchenfrage der Gegenwart. 1919. 70 S. 1.20

**Caspari, W., Die geschichtl. Grundlage des gegenwärt. evang.
Gemeindelebens** aus den Quellen im Abriß dargestellt.
2. Aufl. 1908. 323 S. 5.40

Grübmacher, R. H., Johannes bleibt! 3. Aufl. 1921.
93 S. 2.—

—, **Das Salz der Erde.** Ein Wort an die junge Männer-
welt. 2. Aufl. 1917. 13 S. —.20

Gurlitt, C., Die Pflege der kirchlichen Kunstdenkmäler. Ein
Handbuch f. Geistliche, Gemeinden und Kunstfreunden. 1921.
IV, 153 S. 3.—, geb. 4.—

Gardeland, A., Pastoraltheologie. Gedanken u. Erwägungen
aus d. Amt für d. Amt. 1907. 488 S. 7.—

Helm, J., Handbuch der allgemeinen Pädagogik. 4. durch-
gesehene Aufl. gr. 8°. 1909. XI, 280 S. 5.—

- Gilbert, G., Kirchl. Volksmission.** 2. Aufl. 1919. 52 S. 1.20
 —, **Volksmission und Innere Mission.** 1917. 24 S. —.60
 —, **Ecclesiola in ecclesia.** Luthers Anschauungen von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. 1920. IV, 86 S. 2.40
 —, **Wie kommen wir zu „lebendigen Gemeinden“?** 1921. 26 S. —.70

Hoffmann, H., Die großen Taten Gottes. Festpredigten. Mit Vorwort von M. Kähler. 1906. V, 264 S. 4.20

—, **Neue Folge.** 1906. 221 S. 8.60

Hoffmann, Johs., Leben im Licht. Ausgewählte Predigten. 1916. 160 S. 2.—, geb. 2.70

Horn, K., Dennoch. 1922. 208 S. 8.25, Hlbld. 4.—

Ihmels, L., Jesus Christus die Wahrheit und das Leben. 2 Predigten. 2. Aufl. 1916. 40 S. —.50

—, **Allein durch den Glauben.** Sechs Predigten, gehalten in der Universitätskirche in Leipzig. 2. Aufl. 1920. 91 S. 1.25

Jahn, H., Eine Reichskirche. Vortrag auf der Chemnitzer Konferenz. 1916. 34 S. —.60

Lebensideale der Menschheit.

1. Heft: **Dürer, Michelangelo, Rembrandt.** Von Univ.-Prof. Hans Preuß, Erlangen. 2. Aufl. Mit einem Bildnis A. Dürers. 1921. 58 S. 1.—, geb. 1.75

2. Heft: **Konfuzius, Buddha, Zarathustra, Muhammed.** Von Univ.-Prof. K. H. Grützmaier, Erlangen. 2. Aufl. Mit einem Bildnis Muhammeds. 1921. 92 S. 1.50, geb. 2.25

3. Heft: **Bach, Mozart, Wagner.** Von Univ.-Prof. Hans Preuß, Erlangen. Mit 3 Bildnissen. 2. Aufl. 1922. 78 S. 1.25, geb. 2.—

4. Heft: **Luther, Calvin, Loyola.** Von Univ.-Prof. Hans Preuß, Erlangen. Mit Luthers Bildnis. 1922. 59 S. 1.—, kart. 1.75

Kirchenbuch für evangelisch-protestantische Gemeinden. Unter besonderer Berücksichtigung der liturgischen Ueberlieferung in der badischen Landeskirche bearbeitet von Lic. th. Hermann Greiner, Pfarrer in Frankfurt a. M. in Verbindung mit den Pfarrern Bender, Dr. Eisenlöffel, Götz, Hermann, Jakob, Kühlewein, Meerwein, Scheel, Wurth. Herausgegeben von der Evang. Konferenz in Baden. 1915. 440 S. 10.—

Paulus Gerhards Geistliche Lieder in neuen Weisen von Friedrich Mergner. 2. Aufl. Hrsg. von Prof. D. Friedrich Spitta. 1918. X, 186 S. kart. 8.—

Parpert, Fr., Evangelisches Abendmahl. Ein Beitrag zur Reform der Evang. Kirche d. Gegenwart. 1916. 76 S. 1.20

- von Pechmann, W.,** Zur neuen Kirchenverfassung. 1920. 62 S. 1.—
- Pfennigsdorf, E.,** Religionspsychologie und Apologetik. 1913. 100 S. 2.—
- , **Wie predigen wir heute Evangelium.** Die Lebensfrage christl. Verkündigung in entscheidender Zeit. 1917. 80 S. 1.50
- , **Wie lehren wir Evangelium?** Ein Methodenbuch auf psychologischer Grundlage f. d. Praxis des Religionsunterrichts in Schule und Kirche. 1921. XII, 288 S. 6.—, geb. 7.50
- Piedchowsky, P.,** Die Kriegspredigt von 1870/71. 1917. VIII, 220 S. 5.80
- Rausch, E.,** Geschichte der Pädagogik u. des gelehrten Unterrichts im Abrisse. 4. Aufl. 1914. X, 206 S. 3.40
- Richter, J.,** Evangelische Missionskunde. 1920. 468 S. 9.—, geb. 11.—
- Rieker, K.,** Zur Neugestaltung der protestantischen Kirchenverfassung in Deutschland. 1919. 58 S. 1.40
- Rüling, J.,** Handreichung zum Kindergottesdienst. Ausgewählte Abschnitte des Lebens Jesu f. d. Kindergottesdienst bearbeitet. 1921. 122 S. 3.—
- Sachse, E.,** Evangelische Homiletik. Ein Leitfaden für Studierende und Kandidaten. 1913. 182 S. 3.60
- Schröder, A.,** Zwischen Gott und Welt. Ein Wegweiser für suchende und denkende Menschen. 1918. 72 S. 1.50
- , **Innerste Heimat!** Worte des Trostes für Menschen von heute. 1918. 26 S. —.50
- , **Wo ist das Glück?** Ein Lebensweg der Freudigkeit und Lebenshöhe. 1921. 84 S. 1.60
- Simon, Th.,** Grundriß der Geschichte der neueren Philosophie in ihren Beziehungen zur Religion. 1919. IV, 196 S. 5.—, geb. 6.50
- Schulze, G.,** Tropfen aus stillen Wassern. Mitteilungen aus der geistlichen Praxis des Diakonissenhauses Bethanien in Berlin. 2. Auflage, durchgesehen von Pastor Volkmar Grosse. VIII, 289 S. 3.—
- Stählin, O.,** Die deutsche Jugendbewegung. Ihre Geschichte, ihr Wesen, ihre Formen. 1922. 77 S. 1.40
- Steinbeck, J.,** Lehrbuch der kirchlichen Jugenderziehung (Katechetik) 1914. XI, 318 S. 6.80
- , **Der Konfirmandenunterricht nach Stoffwahl.** Charakter u. Aufbau. 2. Aufl. 1913. VII, 132 S. 2.80
- , **Ist Luthers kl. Katechismus als Lehrbuch für den Religionsunterricht noch brauchbar?** 1921. 30 S. —.60
- Ukelen, A.,** Die moderne Dorspredigt. Eine Studie z. Homiletik. 2. Aufl. 1914. IV, 148 S. 2.70
- ===== Wiederholt amtlich empfohlen! =====
- Fahn, Th.,** Staatsumwälzung und Treueid in biblischer Betrachtung. 1919. 55 S. 1.—

Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Natur- und Geisteswissenschaft.

Ein Ring gemeinverständlicher Vorlesungen für Hörer aller Abteilungen gehalten a. d. Erlanger Universität von Prof. Dr. **Albert Fleischmann** u. Prof. Dr. **Richard Grünmacher**. 1922. 189 S. 4.20

Inhalt: 1. Die Entwicklung d. Vergangenheit. 2. Maß u. Häufigkeit d. persönlichen Unterschiede in einer großen Menge. 3. Die Erbversuche. 4. Der Tierspiegel weder Leiter noch Baum. 5. Die innere Bindung des Körperbaues. 6. Die Entwicklung d. Gegenwart. 7. Der Entwicklungsgedanke in den Geisteswissenschaften. Seine geschichtl. Herkunft u. seine Wesensmerkmale. 8. Entwicklung u. Universalgeschichte. 9. Entwicklung und Kulturgeschichte Europas. 10. Die Entwicklung auf dem Gebiete d. sittl. Lebens u. seiner Ideale. 11. Entwicklung u. allgem. Religionsgeschichte. 12. Entwicklung u. Christentumsgegeschichte.

Kritiker und Neuschöpfer der Religion im 20. Jahrhundert.

Keyserling, L. Ziegler, Blüher, Chamberlain, Steiner, Scholz, Scheler, Hauck. Von Prof. D. **R. H. Grünmacher** in Erlangen. 1921. 92 S. M. 2.—

Okkultismus und Spiritismus.

Ein kritischer Vortrag zu Dinters Geistlehre. Von Prof. D. **R. H. Grünmacher**, Erlangen. 1922. 20 S. —.40

Okkultismus und Spiritismus sind in der Gegenwart Mächte geworden, die Kenntnis und Verständnis verlangen und einer Beurteilung bedürfen. Beide Gebiete behandelt der Verf. in einem großzügigen Ueberblick.

Die Weltanschauung der Bibel.

Von Prof. D. **Karl Heim**, Tübingen. Dritte Auflage. 1922. 94 S. 2.—

Inhalt: 1. Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen. 2. Urfall und Erbsünde. 3. Das Wort vom Kreuz. 4. Die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.

Ersatz für das Christentum.

Von Prof. D. **G. Gilbert**. 2. Auflage. 1919. 80 S. 1.80

Inhalt: Christentum oder Kunst? — Christentum oder Wissenschaft? — Christentum oder Moral? — Christentum oder Religiosität?

Moderne Willensziele.

Von Prof. D. **G. Gilbert**. 2. Auflage. 64 Seiten. M. 1.40

Der Wille zum Nichts: Arthur Schopenhauer — Der Wille zur Macht: Friedrich Nietzsche — Der Wille zum Glauben: Hamlet.

A. Deichertsche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig
Königsstraße 25

G. Pätz'sche Buchdruckerei
Lippert & Co. G. m. b. H.,
Naumburg a. d. S.

BV3 .M4
Meyer, Johannes, 1422-1485.
Grundriss der praktischen Theologie.

BV Meyer, Johannes.
3 Grundriss der praktischen Theologie. Leipzig,
M4 A. Deichert, 1923.
vii, 156p. 23cm.

1. Theology, Practical. I. Title.

A1099

CCSC/mmb

A1099

